ب ۱

اسم کتاب: شرح کفایة الاصول ج ۲ فارسی

مصنف: عبدالکریم بن ابراهیم خوئینی زنجانی

مؤلف:

خط: نستعلیق ۱۹ سطری

چاپی:

سال چاپ یا تحریر: ۱۳۳۰ قمری عدد اوراق: ۲۶۹

جزء کتب: اصول فقه شماره:

شمارهٔ عمومی: ۱۱۶۵۵ شمارهٔ قبض:

واقف: سید کاظم عصار تاریخ وقف: ۱۳۵۴

طول: ۲۲ عرض: ۱۶ گنجه:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد قال اطال الله بقاءه المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة شرعا او عقلا وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام الخ حاصل كلام آنكه مقصد ششم در بيان اماراتى است كه اعتبار و حجيت شده است شرعا يا عقلا مثل اجماع منقول و محصل و ظواهر الفاظ و خبر واحد و ظن در حال انسداد و غير اينها و بيان مى شود در اين مقصد حجيت و عدم حجيت اينها و قبل از شروع نمودن در مباحث اين امارات ضرر ندارد بحث نمودن از قطع و بعض احكام قطع كه آيا حجت است بنفسه يا بجعل جاعل و اينكه مخالف او مطلقا معاقب است يا در صورت موافقت قطع با واقع و اينكه علم اجمالى منجز و امتثال مثل قطع تفصيلى است يا نه و بعض احكام ديگر آن و اگر چه از مباحث اين فن و علم اصول خارج است و اشبه بمسائل كلاميه است لكن چون قطع اقوى از اين امارات و حكم شرعى حجت است لهذا مناسبت دارد ذكر آن در اين مقام و وجه اينكه مباحث قطع از مسائل علم اصول نيست اين است كه مسئله اصوليه بنابر مذهب مشهور از علماء آن مسئله است كه موضوع او يكى از ادله اربعه يعنى كتاب و سنت و اجماع و عقل باشد مثل باب امارات كه موضوع آنها يكى از اين ادله است بخلاف قطع و مباحث آن كه موضوع آنها نفس قطع است مثلا حجية قطع بنفسه است يا بجعل جاعل موضوع آن نفس قطع است و كذلك قطع اجمالى منجز است يا نه موضوع آن نفس قطع است و قطع مصداق هيچيك از ادله اربعه نيست پس لابد از مسائل اصوليه خارج است و اما بنابر مذهب استاد دام بقائه پس مسائل قطع از مسائل علم

اصول خارج است بملاحظه اینکه مسئله اصولیّه در مذهب استاد عبارة است از هر مسئله که دخل
داشته باشد در غرضی که تدوین شده است برای آن غرض علم اصول یعنی دخل داشته باشد در
استنباط احکام و لو از عوارض ادلّه اربعه نباشد مثلاً حجیّة ظواهر کتاب یا حجیّة اجماع
یا مسئله مقدّمه واجب اینها در طریق استنباط حکم شرعی فرعی واقع می‌شوند که یا صغری
یا کبری قرار دادن اینها استنباط حکم شرعی می‌شود مثلاً گفته می‌شود هذا مقدمة الواجب
وکل مقدّمة الواجب واجب یا هذا ما قام علیه الاجماع او دلّ علیه خبر الواحد و
کل ما کان کذلک فهو واجب نتیجه میدهد وجوب این شیء را که حکم فرعی است ولکن
قطع و حجیة آن و مباحث آن در طریق استنباط واقع نمی‌شوند و صغری و کبری نمی‌شوند
برای استنباط حکم فرعی مثلاً گفته نمی‌شود صلوة الجمعة معلوم الوجوب وکل ما هو معلوم
الوجوب فهو واجب زیرا که مستلزم سببیّة الشیء لنفسه است زیرا که علم بوجوب صلوة
الجمعة صغری و حد وسط شده است برای علم ما بوجوب صلوة الجمعة که نتیجه است
و هم چنین علم بموضوع نمی‌شود که حد وسط شود برای علم بحکم مثل اینکه بگوییم هذا
معلوم الخمریة وکل معلوم الخمریة فهو حرام زیرا که مستلزم است خلف را و جزء
موضوع شدن علم را زیرا که حرمة عارض بر نفس خمر است نه خمر معلوم و بالجمله
قطع باقی نه چه متعلق بموضوع و چه متعلق بحکم در طریق استنباط حکم شرعی واقع
نمی‌شود و صغری و کبری نمی‌شود و هر مسئله که در طریق استنباط حکم شرعی واقع
نشود از مسائل اصولیه نیست در مذهب استاد فتلخص که مسائل قطع بنابر
مذهب مشهور و بنا بر مذهب استاد از مسائل علم اصول خارج است و اما وجه
اینکه بمسائل کلامیه اشبه است زیرا که در کلام بحث از مبدأ و معاد است

و در اینجا

و در این مباحث قطع هم مرجع بحث بصحّة مواخذه مولی و عدم صحّه است مثلاً مرجع
بحث در اینکه علم اجمالی منجّز است یا نه باین است که آیا در صورت مخالفه علم اجمالی برای
مولای حکیم صحیح است مواخذه و عقاب همچنانکه در صورت مخالفهٔ علم تفصیلی
صحیح است یا نه علم اجمالی مثل جهل است و مواخذه بر مخالفهٔ او صحیح نیست و نه

فاعلم ان البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری متعلق به او بمقلّدیه الخ
حاصل کلام آنکه بالغ آنچنانکه قلم تکلیف برای او وضع شده است یعنی صلاحیة تکلیف دارد زمانیکه ملتفت و متوجه
شد بحکم فعلی چه واقعی و چه ظاهری متعلق بخود آن بالغ باشد آن حکم یا بمقلدین او یا حاصل میشود از برای
او قطع باین حکم فعلی یا قطع حاصل نمی‌شود پس اگر برای او قطع حاصل شد باید عمل بقطع خود نماید و
اگر قطع حاصل نشد باید رجوع نماید بحکم عقل پس اگر مظنه باین حکم فعلی حاصل گردد و مقدمات دلیل
انسداد هم بنا بر حکومه در نزد این شخص صحیح و تمام شد لابد باید عمل بظن خود نماید و اگر مظنه حاصل نشد
یا مقدمات دلیل انسداد در نظر این شخص صحیح نباشد لابد باید رجوع نماید باصول عقلیه از برائة عقلی و
اشتغال عقلی و تخییر عقلی و وجه اینکه مقدمات دلیل انسداد را مقید بنحو حکومة نمودم نه کشف بملاحظه این
است که مقدمات دلیل انسداد بنا بر کشف باعث می‌شود حجیة ظن را در نزد شارع و حال ظن مثل حال
یکی از امارات شرعیه است و داخل است در تحت امارات شرعیه که در موارد آنها قطع بحکم فعلی داریم
ولو بالنسبه بواقع ظن است ولکن بعد از حجیّة ظن در نزد شارع قطع حاصل مینماییم که حکم فعلی ما این
مظنون است بخلاف ظن بنا بر حکومة که در مورد او قطع بحکم شرعی فعلی نداریم و تحقیق این مطلب
در جای خود خواهد آمد ان شاء الله پس اقسام مکلف ملتفت دو قسم است قاطع بحکم فعلی واقعی یا ظاهری
که در موارد اصول و امارات شرعیه شخص قطع دارد بحکم فعلی ظاهری و در غیر موارد آنها قطع بحکم واقعی
دارد و غیر قاطع و وظیفه قاطع مطلقا عمل کردن بقطع خود است و وظیفه غیر قاطع

عمل بظن است یا رجوع باصول وقواعد عقلیه و این تقسیم در مقابل تقسیم شیخ علیه الرحمه است در
رسائل که اثنان [illegible] مکلف ملتفت را بر سه قسم تقسیم نموده اند و حکم را تخصیص بحکم واقع داده
اند و فرموده که مکلف یا قاطع است در حکم واقع یا ظان است و یا شاک است و تکلیف
قاطع رجوع بقطع خود و تکلیف ظان عمل بمظنه و تکلیف شاک رجوع باصول و قواعد شرعیه مثل
استصحاب و برائه و اشتغال و تخییر و چون در این تقسیم اشکالات و منافشات عدیده بود دلهذا
عدول نموده استاد دام بقائه از تقسیم الشیخ باین تقسیم اول از آن اشکالات انکه همچنانکه قطع
بحکم واقع واجب العمل است قطع بحکم ظاهری هم واجب العمل است و در جمیع احکام با قطع بحکم واقع
شریک است پس وجهی ندارد که حکم را تخصیص بدهیم بواقع و چون حکم اعم شد از واقع و ظاهری
جمیع موارد امارات شرعیه و اصول شرعیه داخل است در تحت قطع بحکم زیرا که ما در جمیع موارد
انها قطع بحکم فعلی ظاهری داریم پس وجهی ندارد که انها را قسیم و مقابل قطع بحکم قرار بدهیم
دویم از اشکالات انکه حکم را لابد باید مقید نمود بفعلی تا این احکام برا و مترتب شود و الا
حکم شأنی واقتضائی اگر قطع باو حاصل نمائیم اثری ندارد فضلا از ظن و شک زیرا که حکم
ونشائی شأنی واجب الاتباع نیست و در مرتبه حکمیه خود هنوز کامل نشده سیم از اشکالات
انکه در این تقسیم اقسام شک و ظن با هم تداخل مینمایند یعنی موارد امارات و اصول باهم
متداخل میشوند بجهة مسامحه که در تعبیر تقسیم شده زیرا که مناط قسم ثانی که مورد امارات است
در این تقسیم ظن قرار داده شده و مناط رجوع باصول که قسم ثالث است شک قرار داده
شده و معلوم است که مناط رجوع بامارات وجود دلیل معتبر است و لو تعبدا نه ظن است
و مناط رجوع باصول عدم وجود دلیل معتبر است و لو شاک نباشیم و ظان باشیم بواقع
پس مناط وجود دلیل معتبر و عدم وجود او است نه ظن و شک و بهاین اشکالات

اشاره فرموده

اشاره فرموده بقول خود و انما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص [illegible] احکامه بما اذا کان متعلقا بالاحکام
الواقعیه و خصصنا بالفعلی الخ حاصل کلام ذکر فایده تعمیم و تخصیص است که در کلام مصنف
واقع شده است که تعمیم داده است حکم را بواقع و ظاهری بجهة اینکه قطع بحکم ظاهری که در موارد
اصول و امارات است مثل قطع بحکم واقع است در جمیع آثار و در جمیع احکام پس باید قسم واحد
باشند و حکم واحد داشته باشند و تمام موارد اصول و امارات داخل در تحت قطع بحکم باشند نه
قسیم و مقابل او و کذلک تخصیص داده حکم را بفعلی بجهة انکه حکم غیر فعلی قطع باو این آثار
و این احکام را ندارد قوله و ان ابیت الا عن ذلک فالاولی ان یقال ان المکلف الخ
حاصل انکه اگر الا و لابد باید بر طریقه شیخ جاری شد پس اولی اینکه چنانچه گفته شود که مکلف اگر
یا حاصل میشود برای او قطع بحکم یا حاصل نمیشود و بر فرض عدم حصول یا طریق معتبری برای او هست
یا نه و در فرض ثانی که طریق معتبری ندارد باید رجوع نماید باصول عملیه و در صورت قیام طریق باید عمل
بطریق نماید کما اینکه در صورت حصول قطع باید عمل بقطع خود نماید و این تعبیر بهتر است از انچه در رسائل
ذکر شده زیرا که محل امارات با محل اصول در این تقسیم تداخل نمینماید بخلاف تعبیر بظن و شک که باعث
تداخل اقسام بود همچنانکه معلوم شد و لکن اشکال اصل قسم را اهمیت شرع که موارد امارات و اصول
در واقع از اقسام قطع بحکم ظاهری میباشند بحال خود باقی است و بر این تعبیر هم وارد است
قوله و من یقوم عنده الطریق الخ عطف است بقوله القاطع یعنی و بغیر من یقوم عنده الطریق قوله الا ان
الا دل لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا و لزوم الحرکة علی طبقه جزما الخ حاصل کلام
انکه شبهه نیست در وجوب عمل بقطع عقلا و لزوم حرکه نفس بر طبق آن قطع جزما یعنی بمجرد حصول
علم عقل الزام مینماید شخص را بمتابعه قطع و ترتیب آثار مقطوع و منقدح میشود در نفس داعی بر عمل
بدون احتیاج بمحرک خارجی مثلا بمجرد علم بوجود درسد در طریق عقل الزام مینماید بعدم سلوک

ان طریق دیگر ازان اسد دکه ان که عقل حکم می‌کند که علم منجز تکلیف فعلی است یعنی مخالفه
دین تکلیف فعلی معلوم موجب مذمت عقلا و موجب استحقاق عقوبه مولی است و در صورت
موافقه علم با واقع و هم چنین عقل حکم می‌کند که علم عذر عبد است در انجا که خطا شده
باشد مثلا عبد اعتقاد نمود که این مایع آب است و در واقع خمر بود بشرط اینکه در مقدمات
تحصیل قطع تقصیر ننموده باشد و الحاصل انکه وجوب موافقه قطع و مصحح مذمت و استحقاق
عقوبه بودن او در صورت مخالفه عبد و عذر بودن او در نزد مولی در صورت موافقه
عبد مر ان قطع را و مخالفه ان قطع مر واقع را این احکام برای قطع بالضروره من العقل ثابت
است و وجدان هر ذی شعوری بر او شاهد است و محتاج به تنبیه است فقط و احتیاج به برهان
ندارد و هیچ یک از احکام مذکوره منتج طریقیه و کاشفیه قطع است زیرا که طریق تام آن است که منجز
واقع و مصحح عقوبه و وجه مولی او عبد ~~بر عبد بر مولی~~ بوده باشد و لا یخفی اینکه این طریقیه و کاشفیه
و وجوب عمل و منجزیه از لوازم ذاتی قطع است که لا ینفک است از او و قابل جعل جاعل
نیست مثل ظن در حال انسداد که یجعل شرعی یا عقلی حجه و کاشف و منجز می‌شود و وجه اینکه
قابل جعل نیست اینکه جعل یا بسیط است یا جعل تألیفی و جعل بسیط که عبارت از اعطای وجود
است از محل کلام ما خارج است و کلام در جعل تکلیفی است و الا کسی انکار ندارد که قطع مجعول
بجعل تکوینی هست و حادث است و قدیم نیست و اما جعل تألیفی نمی‌شود زیرا که جعل تألیفی
محقق است بین شی و عوارض او که از ممکن الانفکاک باشند و اما چیزی که از لوازم شیء
است جعل تألیفی در انجا مستلزم خلف است ~~یعنی از لوازم نیست~~ زیرا که بعد فرض لزوم لا وجه
از برای جعل تألیفی زیرا که جعل تألیفی لازمه دارد انفکاک او در یک حالی و این منافات
با ملازمه مفروضه دارد فتحصل اینکه جعل نه تألیفی و نه بسیط متعلق بطریقیه و کاشفیه قطع

عرضی

نمی‌شود بلی طریقیه و کاشفیه قطع مجعول است بجعل تبعی یعنی بایجاد و جعل قطع ان هم تبعا جعل شده
مثل باقی ذاتیات و لوازم اشیاء مثل حراره برای نار و برودت برای یخ که مجعول بتبع
ایجاد شوند و چون قابل جعل اثبات نباشد همچنانکه معلوم شد پس نفیا هم جایز نیست که تصرف در او
شود باینکه شارع نهی از عمل با او نماید یا نفی طریقیه او نماید زیرا که چیزی که اثباتا قابل
جعل نیست نفیا هم کذلک است زیاده بر اینکه لازم می‌آید از منع شارع از عمل بان قطع
اجتماع ضدین در نظر مکلف قاطع دائما زیرا که بعد از اعتقاد باینکه این مایع خمر است و علم
باینکه هر خمر حرام است نهی شارع از عمل باین علم در نظر مکلف مستلزم حرمته و عدم حرمته خمر است
و لو اعتقاد او در واقع خطا باشد و لکن بمحض اجتماع ضدین اعتقادی و خیالی مانع
عبد است از اینکه تصدیق و اذعان نماید باین خطاب لا تعمل بعلمک و بالجمله چون نهی از
عمل بقطع باعث می‌شود که عبد اعتقاد اجتماع ضدین نماید لهذا این نهی را عبد محال است
که تصدیق نماید پس لغو می‌شود و از حکیم لغو جایز نیست و اما در صورتی که قطع عبد موافق واقع باشد
و جهل مرکب نباشد پس نهی مولی از عمل بقطع مستلزم است اجتماع ضدین را در واقع کما
هو واضح قوله ثم لا یذهب علیک ان التکلیف ما لم یبلغ مرتبه البعث و الزجر لم یصر فعلیا
الخ حاصل کلام انکه برای احکام مراتبی هست که مادامی که بمرتبه اول نرسد بمرتبه ثانی ترقی نخواهد نمود
اول مرتبه اقتضاء و مصلحه و مفسده است که مادامی که مصلحه و مفسده در شیء نباشد بمراتب دیگر احکام
نائل نمی‌شود ثم مرتبه انشاء است که بعد از ملاحظه مصلحه و مفسده آمر و مولی انشاء حکم
مینماید قانونا که هنوز اراده و کراهه در قلب مولی منقدح نشده و لهذا احکام انشائی
بر خلاف هم جمع شوند در شیء واحد ثم مرتبه اراده و کراهه و فعلیه است که مولی بعد از
ملاحظه مصلحه و انشاء اراده و کراهه برای او حاصل می‌شود و این مرتبه فعلیه حکم است
که متعلق قطع مابین مرتبه از حکم یا قیام اماره همین حکم منجز و مخالف او عاصی

ومستحق عقوبه است ولکن مادامی که حکم بمرتبه فعلیه و اراده مولی نرسیده باشد بقطع و اماره
منجز نخواهد شد بلکه واجب العمل هم نیست و داخل است در آن احکامی که امر بسکوت
از آنها شده و نهی از سؤال از آنها شده پس علم باحکام فعلیه این آثار مذکوره برآن مترتب
است نه علم بهر مرتبه از مراتب حکم و حقیقةً در مرتبه مرحله و انشا ز حقیقه حکم خارج بوده و
هنوز حکم مولی محقق نشده تا مخالفه او عصیان و موافقه او اطاعه باشد بلی در بودن
حکم باین مرتبه فعلیه مورد اصول و امارات اشکال اجتماع ضدین و مثلین شده است و
حاصل آن اشکال بر سبیل اجمال آنکه اصول و امارات که قائم میشوند بر احکام اگر آن احکام
انشائی باشند یعنی در مرتبه انشاء و اقتضا باشند لازم می آید که بقیام اماره منجز و فعلی نشوند
زیرا که احکام انشائیه در صورت علم منجز و واجب العمل نبودند فضلا از امارات و اصول
و اگر در مرتبه فعلیه باشند که اصول و امارات همیشه قائمند بر احکام فعلیه که بواسطه اینها
منجز میشوند پس لازم می آید که در صورت مخالفه اماره با واقع دو حکم فعلی ضد هم جمع شوند
در شیء واحد و در صورت موافقه دو حکم مماثل هم یکی حکم واقعی این شیء و دیگری حکمی
که بجهه جعل اماره حاصل شده باهم جمع شوند و اجتماع مثلین و ضدین هر دو محال است و منشأ
اشکال این است که احکام را که متعلق امارات و اصول اند فعلی گرفته ایم و تحقیق
در جواب ان شاء الله در محل خود در باب ظن و امکان جعل طریق ظنی بیان خواهد شد
ومن اراد فلیراجع قوله الثالث قد عرفت انه لا شبهة فی ان القطع یوجب استحقاق
العقوبة علی المخالفة و المثوبة علی الموافقة فی صورة الاصابة الخ حاصل کلام آنکه معلوم شد
که قطع موجب استحقاق عقوبه است بر مخالفه و موجب استحقاق ثواب است بر موافقه در صورت موافقه قطع با واقع
واما در صورتی که قطع مخالف واقع باشد و جهل مرکب باشد پس آیا آن قطع مخالف با واقع
شد قطع موافق با واقع است در استحقاق ثواب و عقاب بر موافقه و مخالفه و بر انقیاد و

مبحث تجری

که نموده

که نموده و در صورت موافقه و جرئتی بر مولی که در صورت مخالفه نموده یا خیر در صورت موافقه قطع
با واقع این آثار مترتب است ولکن در صورت مخالفه قطع با واقع نه استحقاق ثواب است
و نه استحقاق عقاب نه بر فعل و نه بر انقیاد و جرئة بر مولی حق این است که مخالفه قطع و موافقه
باعث میشود استحقاق ثواب بر انقیاد و عقاب بر تجری بر مولی را زیرا که مناط و حاکم
در این مقامات عقل و وجدان سلیم است و می بینیم با وجدان صحیح است مواخذه مولی مر عبد
متجری خودش را که جراحة بر مولی نموده و در مقام عصیان و طغیان بر آمده و از مقتضای
عبودیته خارج شده و عازم بر معصیت او شده و همچنین در صورت موافقه قطع عقل و وجدان
حاکم است بصحه مدح و تحسین عبد که بمقتضای عبودیته خود عمل نموده و در مقام اطاعت
اوامر مولی بوده و حکم عقل و وجدان کافی است در این مقام که باب اطاعه و عصیان است
و حاکم آن عقل است فقط و محتاج بدلیل دیگری نیست بلی در صورتی که عبد بمقام فعلیه
نیامده باشد و صرف سوء سریره و بدنیتی را داشته باشد و لکن عزم و جزم بر معصیه ننموده
باشد بعید نیست قول بعدم استحقاق عقاب و مذمة و کذلک در صورت موافقه
و ثواب بلی مدح و لوم میشود از عقلا و بالجمله عبد اگر بدنیت و بدقلب و در مقام مخالفه
است و لکن عزم بر معصیه و ارتکاب حرام نکرده مستحق نیست در نزد عقلا مگر ملامه را
و هم چنین در طرف اطاعه بحسن سریره مستحق نیست مگر مدح را و اما اگر ترقی نمود از این صفات قلبیه
و فعل نمود با این معنی که قصد معصیه و قصد اطاعه هم نمود و در خارج بر وفق قصد
خود عمل نمود و در مقام اطاعه یا عصیان بر آمد در نظر عقلا زیاده بر مدح و لوم مستحق ذم
و عقاب و تحسین و ثواب هم میشود و اما در صورت عدم قصد بلکه بمجرد حسن یا سوء سریره
باشد عقل حکم باستحقاق ثواب و عقاب نمیکند زیرا که اختیاری نیست غالب صفات
نفسانیه کامنه در نفس بلکه بمجرد ترتب اثر بر اینها و قصد بر وفق اینها صحیح است

عند العقل مواخذه پس معلوم شد که تجری و انقیاد که عبارتند از قصد معصیه و اطاعه
و در واقع آن فعل حرام و واجب نیست بلکه بمجرد تخیل حرمة و وجوب است این تجری
و انقیاد در نزد عقل از موجبات عقاب و ثواب می باشند و قول بعدم استحقاق یا
تفصیل بین انقیاد و تجری همچنانکه از مطاوی کلمات شیخ اعلی الله مقامه استفاده می شود
وجه ندارد قوله ولکن ذلک مع بقاء الفعل المتجری به او المنقاد به علی ما هو علیه من
الحکم الحسن او القبح والوجوب او الحرمة الخ ولکن این حکم عقل و وجدان باستحقاق ثواب
و عقاب بر تجری و انقیاد با بودن فعل متجری به و منقاد به است علی ما هو علیه و باعث
تحریم یا وجوب او نمی شود مثلا عبد اعتقاد خمریة مایعی نمود و یا اعتقاد وجوب شیئی نمود
و تجری کرد بشرب مایع و انقیاد نمود بفعل آن شیء پس حکم عقل بحرمة تجری و استحقاق عقوبه
بر آن و کذلک حسن و وجوب انقیاد و ثواب بر آن باعث نمی شود که این مایع محرم شود و از
حکم واقعی خود تغییری در او حاصل شود بلکه بر همان حکم واقعی خود باقی است و کذلک
آن فعلی که اعتقاد بوجوب آن نموده و بعنوان واجب آورده بر همان حکم واقعی خود در
نزد عقل و شرع باقی است زیرا که آنچه سبب استحقاق ثواب و عقاب است قصد اطاعه
و عصیان است و دخلی بفعل خارجی ندارد و جهتی که مغیر این فعل شود از واقع خودش
محقق نشده زیرا که اعتقاد خمریه یا اعتقاد قبح چیزی نیست و عنوانی نیست که باعث شود
که این مایع حرام شود مثلا مضریة عنوانیست که باعث می شود حرمة شیء مباح را بخلاف
اعتقاد خمریه یا اعتقاد قبح و وجدان شاهد این معنی است که این مایع بجهة تعلق
قطع باو هیچ تغییری ننموده و هیچ مفسده در او حادث نشده پس وجهی برای حرمة
او نیست و کذلک فعلی که اعتقاد وجوب آن نموده زیرا که قطع بوجوب از عناوین نیست

که باعث

که باعث وجوب شود مثل مقدمیه مثلا و غیر اعتقاد وجوب و حرمه چیز دیگری در این فعل متجری به
نیست که موجب حرمة یا وجوب او شود پس معلوم شد که فعل متجری به و فعل منقاد به بر همان
حکم واقعی خودشان باقی میباشند و حرمة تجری باعث بر حرمته آن نمی شود و کذلک انقیاد
و احتیاط قوله هذا مع ان الفعل المتجری به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا یکون اختیاریا
حاصل کلام آنکه این شخص متجری یا منقاد در خارج قصد ندارد مگر شرب این خمر را و فعل این واجب
را بعنوان خمریه و وجوب و ملتفت نیست غالبا که این مایع مقطوع الخمریه و این فعل معلوم الوجوب
است و چون ملتفت این عنوان نشد پس لا بد قاصد این عنوان معلوم الخمریه و معلوم الوجوب
هم نیست و چون قاصد نشد پس این فعل معلوم الخمریه بانعنوان عن قصد و اراده
نبوده و هر فعلی که عن قصد و اراده نباشد اختیاری نیست و هر چه اختیاری نشد جهة محسنه
و مقبحه نمی تواند شد زیرا که حسن و قبح از احکام عقلیه اند که مترتبند بر افعال و عناوین اختیاریه
و بعبارة اخری آن جهتی که ممکن است جهة حسن یا قبح شود معلوم الخمریه و معلوم الوجوب بودن
این فعل است و متجری در خارج در مقام ایجاد از این جهة و از این عنوان غافل است
و قاصد نفس خمر و نفس واجب است نه معلوم الخمریه و معلوم الوجوب و چون قاصد این
عنوان نیست پس بانعنوان عن قصد و اراده نیست پس اختیاری نیست و هر عنوانی
که عن اختیار نشد جهة محسنه و مقبحه نمی تواند شد زیرا که حسن و قبح از صفات افعال
اختیاریه اند و چون معلوم الخمریه از عناوین اختیاریه نشد و موجب حسن و قبح نشد
پس لا بد مناط و موجب حرمة شرعیه هم نخواهد شد و کذلک معلوم الوجوبیه در انقیاد قوله
و ذا لم یکن الفعل کذلک فلا وجه لاستحقاق العقوبه علی مخالفة القطع الخ حاصل
کلام آنکه بعد از تسلیم اینکه این فعل متجری به بانعنوان معلوم الخمریه بودن اختیاری

نیست پس وجهی برای استحقاق عقاب متجری نیست زیرا که فعل اختیاری از او محقق نشده زیرا
که آنچه قصد و اراده نموده که شرب الخمر است واقع نشده و آنچه واقع شده از شرب معلوم
الخمریه او قاصد نبوده و عن اختیار ایجاد نکرده پس لابد عقاب او عقاب بر فعل غیر
اختیاری خواهد شد قوله قلت العقاب انما یکون علی قصد العصیان الخ حاصل جواب
آنکه از ما سبق معلوم شد که عقاب بر فعل نیست که گفته شود با این عنوان اختیاری نیست بلکه
عقاب و ثواب بر قصد معصیت است و قصد اطاعت که ناشی بود از حسن سریره و سوء سریره
قوله ان قلت ان القصد و العزم انما یکونان الخ حاصل اشکال آنکه عقاب و ثواب
بر قصد معقول نیست زیرا که عزم و قصد از مبادی و مقدمات اختیاریه افعالند زیرا که
فعل اختیاری آن فعلی است که مسبوق باراده و عزم باشد و اگر این اراده و عزم هم
اختیاری باشند لازم می آید دور یا تسلسل زیرا که اراده و عزم هم در اختیاریت خود محتاج
باراده و عزم دیگری میباشند و هکذا الی ان یدور او یتسلسل پس لابد عقاب بر قصد
و عزم صحیح نیست قوله قلت مضافا الی ان الاختیار و ان لم یکن بالاختیار الا ان بعض ه
حاصل جواب آنکه اولا اختیاریه اراده باراده نیست ولکن اراده اختیاری است
بمعنی آنکه عبد می تواند که ترک اراده و ترک عزم بر معصیت نماید بتامل کردن در لوازم و
تبعات این اراده معصیت مثلا در زمانیکه خطور کرد در قلب شرب خمر تصور می نماید
نفس بعد از خطور مضار و منافع شرب خمر را ثم ترجیح میدهد فعل او را بر ترک یا بالعکس
و در همین تصور قادر بر ترک اراده شرب خمر هست که تصور نماید مضار و تبعات
او را و اراده و عزم ننماید بر شرب خمر و همین مقدار از قدرة بر ترک کافی است
در اختیاریه و مناط استحقاق ثواب و عقاب شدن و ثانیا ممکن است اینکه

گفته شود

گفته شود که حسن مواخذه و استحقاق عقاب از آثار بعدی است که حاصل شده است برای عبد
بواسطه جزم و عزم بر معصیت که نموده همچنانکه در معصیت حقیقیه استحقاق عقوبه بواسطه
بعد او است بسبب اتیان بمعصیت و منشا و سبب این بعد چه در معصیت حقیقی و چه
در تجری سوء سریره عبد و خبث طینت او است که ذاتی او است و مسبب از نقصان
مرتبه وجود او است و شکی نیست در اینکه مراتب وجود موجودات مختلف است و بحسب
شدة و ضعف مراتب وجود استعدادات آنها مختلف می شود و همین اختلاف مراتب
وجود باعث می شود خبث و حسن سریره را که او باعث اختیار حسنات و سیئات است
و چون وجود بجمیع مراتبه فیض و خیر است و هر مرتبه از عدم خودش بهتر است لهذا انحاء موجودات
در هر نوع از انسان و حیوان بلکه نباتات و جمادات مختلف اند از جبلیات [illegible] مختلفه بلکه
هیچ دو فرد از یک نوع مثل هم نیستند در جمیع خصوصیات و لهذا گفته شده الناس معادن
کمعادن الذهب و الفضه و جای ایراد آن نیست که وجود ناقص را چرا اعطا نموده زیرا که
همان وجود ناقص هم از عدم خودش بهتر است ولو بالنسبه بوجود کامل بد است و ناقص است
و بالجمله حال تجری در حیث اختیاریه و اضطراریه مثل حال معصیت حقیقیه است زیرا که در
معصیت حقیقی هم امر بالاخره راجع می شود باختیاریه اراده و منشا اراده معصیت همان
ملکات سیئه و سوء سریره عبد است که اختیاری او نیست بلکه لازمه ذات او و ناشی
از نقصان مرتبه وجود او است و ذاتی نیز معلل نمی شود یعنی محتاج بعلت دیگری نیست
همان صفة ذاتی علت است و چون در همین مرتبه ناقص هم وجودش به از عدمش می باشد
من حیث هو پس ایرادی بر صانع و موجد هم نیست که چرا این نحو و این مرتبه از
وجود را اعطا کرده و خلق نموده زیرا که وجود حمار و تراب در حد خود یک مرتبه از وجود
است و بهتر از عدم خودش است و آنچه از آثار قبیحه که ناشی می شود از او بجهة

همین نقصان مرتبه وجود او است پس معلوم شد که عاصی چرا اراده عصیان می نماید چون مطیع
که او اراده اطاعت می نماید و کافر اراده کفر و مومن اراده ایمان می نماید زیرا که عباد
بمقدار مراتب وجود خود از درگاه احدیت قرب و بعد دارند و همان قرب و بعد باعث
ارادات خیریه و شریه و وصول بدرجات عالیه یا بدرکات نازیه می شود و منشا این
قرب و بعد اختلاف مراتب وجود است که او ذاتی هر موجودی است و همین قرب و بعد
سبب است که بعضی بشفاعت فعلی نایل می شوند و بعضی دیگر محروم میمانند و اگر درست
بنظر دقت تامل شود چاره بجز تصدیق این وجه نیست و در اخبار و آیات برای این
مطلب شواهد زیادی است اگرچه در نظر بدو در شایبه جبر در این وجه هست فتامل فانه دقیق
قوله فان قلت علی هذا فلا فائدة فی بعث الرسل و انزال الکتب و الوعظ و الانذار الخ
حاصل اشکال آنکه بنا بر این که افعال مستند باراده و اراده مستند بسوء سریره و او مستند
بذاتی انسان باشد پس لابد هر شخص در خارج آنچه لازمه ذات او است ایجاد خواهد
نمود و تخلف نتواند نمود پس ارسال رسل و انزال کتب و وعظ و انذار انبیاء صلوات الله علیهم
و اولیا لغو و بی ثمر خواهد بود و بداهة من العقل و الشرع همه نیست و اینها لغو نیست قوله
قلت ذلک لینتفع به من حسنت سریرته الخ حاصل جواب آنکه بلی مسلم است که ذاتی
شی تخلف از او نمی نماید و نمی تواند بر خلاف ذاتیات خود عمل نماید و لکن ارسال رسل
و انزال کتب هم لغو نیست زیرا که ارسال رسل بجهة تکمیل و ترقی آن اشخاص است
که در واقع حسن سریره دارند و طینة طیبة دارند و بجهة اتمام حجة اند بر آن
اشخاص که سوء سریره دارند و خبث طینة دارند و بجهة همین مطلب هدایه نسبت
داده شده است بخدا فی قوله تعالی و ما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله و اختصاص داده
شده است نفع ذکری بمؤمنین فی قوله فذکر فان الذکری تنفع المؤمنین

قوله و لا یخفی

تصحیح شده است

قوله و لا یخفی ان فی الآیات و الروایات شهادة علی صحة ما حکم به الوجدان الخ حاصل کلام آنکه در آیات
و روایات شهادت است و دلالت است بر صحت آنچه وجدان و عقل حکم کرد از استحقاق
عقوبت بر تجری و بر کسی که قصد و عزم معصیت نموده و لو در خارج محقق نشده اما آیات
مثل ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا لهم عذاب الیم و قوله تعالی
ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله و قوله تعالی تلک الدار الآخرة نجعلها
للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا که دلالت دارد بر اراده علو و
حب فاحشه و اینکه آنچه در دل دارید از نیات سوء چه اظهار نمایید و چه اخفاء
نمایید یحاسبکم به الله پس بر نیة سوء و حب و اراده معاصی مواخذه هست و اما روایات
مثل آنچه دلالت دارد بر اینکه من رضی بفعل قوم فهو منهم و آنچه در این باب است
که اخبار کثیره است و مثل نیة الکافر شر من عمله مذکور در رسایل و قوله انما یحشر الناس علی نیاتهم و ما
ورد من تعلیل خلود اهل النار فی النار و خلود اهل الجنة فی الجنة بعزم کل من
الطائفتین علی الثبات علی ما کان علیهم من المعصیة و الطاعة و اخبار کثیره دیگر
که بعض آنها در رسایل شیخ مذکور است که همه این آیات و اخبار دلالت دارد بر
استحقاق متجری عقاب را و اینکه قصد و عزم بر معصیة موجب ملامة و موجب عقوبة
است و با دلالة این اخبار و آیات و حکم عقل بر استحقاق عقوبة وجهی و
احتیاجی نیست باین استدلالی که شده است که اگر متجری مستحق عقوبة نباشد لازم
می آید که مناط استحقاق عقوبة و عدمش مصادفه اعتقاد با واقع باشد و این
خارج از اختیار مکلف است و آنچه خارج از اختیار مکلف است مناط استحقاق
نمی تواند شد در مذهب عدلیه و وجه ملازمه آنکه اگر دو نفر هر دو عالما و عامدا

قصد شرب خمر نماید و شرب نماید و آن ما را باعتقاد اینکه این خمر است و یک
در واقع خمر باشد و دیگری آب باشد پس اگر بگوییم که آن شخص که خمر خورده معاقب
است و آن که آب خورده معاقب نیست لازم آید اناطه عقاب بامر غیر اختیاری
زیرا که موافق بودن قطع ایشان با واقع یا مخالف بودن او که تفاوت مابین هر دو فرد
است از تحت اختیار ایشان خارج است پس لابد باید قائل شویم بصحة
عقوبة متجری قوله مع بطلانه وفساده اذ للخصم ان یقول بان الاستحقاق کم
حاصل کلام آنکه با اینکه جواب این استدلال باطل است زیرا که خصم می‌تواند که بگوید
که وجه استحقاق عاصی حقیقی آن است که علة استحقاق عقاب از او عالماً عامداً موجود
شده و آن شرب خمر است بخلاف متجری که علة استحقاق که شرب خمر است از او محقق
نشده و لو لاعن اختیار و معلوم است که معلول بواسطه فقدان علة مفقود می‌شود و
تو فقدان علة لاعن اختیار باشد و عدم استحقاق عقاب بواسطه امر غیر اختیاری
ضرری ندارد بلکه این متجری در حقیقة فعل اختیاری بعمل نیاورده زیرا که
آن فعلی را که قصد نموده بود که شرب خمر بود موجود نشد و آنچه موجود شده که
شرب ماء است قاصد آن نبوده و فعل لاعن قصدٍ اختیاری نیست پس لابد
این مستدل باید اثبات نماید که علة استحقاق عقاب منحصر در شرب خمر نیست
بلکه اگر معلوم الخمریة را هم شرب نماید یعنی مخالفة اعتقادیه هم نماید مستحق عقاب
است و این اول مدعی و اول کلام است پس این استدلال مثمر ثمر نشد پس
احسن در استدلال بر استحقاق عقاب همان است که ذکر شد از حکم عقل و
وجدان و مذمة عقلاء و دلالة آیات و روایات قوله ثم لا یذهب علیک

انه لیس

انه لیس فی المعصیة الحقیقیة الا منشأ واحد الخ حاصل کلام آنکه توهم شده است در مقام که اگر
تجری موجب عقاب باشد لازم می‌آید در معصیة حقیقیة تعدد عقاب زیرا که هم معصیة نموده و هم قصد و
عزم و جرأة بر مولی نموده پس باید در معصیة حقیقیة دو عقاب ملتزم شویم و حال آنکه در معصیة واحده
بالضروره نیست مگر عقاب واحد و حاصل جواب ایشان هم آنکه مناط استحقاق عقوبة هتک احترام مولی
و جرأة بر مولی است و این هتک احترام و جرأة تارة بشرب خمر است و تارة بشرب مایع بقصد
و اعتقاد خمریة و در هر دو حال یک هتک است و یک جرأة است و متعدد نیست تا عقاب
متعدد شود بلی شدة و ضعف مراتب هتک تفاوت دارد و لابد هتک و جرأة در شرب خمر
و معصیة حقیقیة اشد است از هتک بقصد معصیة فقط قوله کما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر
استحقاقهما الخ توهم دیگر آنکه تجری موجب عقاب است و لکن زمانیکه جمع شود این تجری با معصیة
حقیقیة تداخل می‌نمایند و یک عقاب مرتب می‌شود بخلاف الخارجی که تجری فقط باشد و در ضمن معصیة
محقق نشود که تجری بنفسه موجب استحقاق عقاب است و حاصل جواب آنکه بعد از تسلیم اینکه تجری
موجب عقاب است و معصیة حقیقیة هم که موجب عقاب است و عدم تسلیم اینکه مناط در عقوبة هتک
احترام مولی است و آن هتک دو احد است لابد باید قائل شود این متوهم بتعدد عقاب
زیرا که تعدد علة باعث می‌شود تعدد معلول را و وجهی برای تداخل نیست و منشأی برای این
توهم تداخل نیست مگر اینکه این متوهم دیده که بالضروره در معصیة واحده نیست مگر عقاب واحد
پس لابد شده که قائل بتداخل شود و حال آنکه بعد از تسلیم تعدد سبب وجهی برای تداخل در
مسبب نبود و غافل شده از اینکه این معنای ضروری و بدیهی که وحدة عقاب است
در معصیة واحده این کشف می‌نماید از وحدة سبب استحقاق عقوبة همچنانکه ما ذکر
نمودیم نه اینکه این وحدة عقوبة باعث شود تداخل را و حال آنکه دو سبب بالفرض

فی اقسام القطع الموضوعی

در نزد این قائل موجود بوده قوله الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتکلیف اخطأ
او اصاب یوجب عقلا الخ حاصل کلام آنکه معلوم شد که قطع بتکلیف چه خطا باشد شدن تجری و
وچه موافق واقع باشد مخالفه او موجب استحقاق عقوبه و موافقه او موجب استحقاق مدح و
ثواب است و لکن این احکام حکم قطع طریقی بود که در موضوع چیزی شرعا اخذ نشده بود
و ممکن است که قطع شرعا یا عقلا اخذ بشود در موضوع حکم دیگری که مخالف متعلق قطع
باشد مماثل او یا ضد او نباشد مثل اینکه در شرع واقع شود که اذا قطعت بحرمة الخمر
یجب علیک التصدق بدرهم مثلا که قطع بحرمت خمر جزء موضوع وجوب تصدق شده که
وجوب تصدق مخالف متعلق قطع است که حرمت خمر باشد نه مماثل است و نه ضد زیرا که در
محل و موضوع دیگر است زیرا که حرمت متعلق بخمر و وجوب متعلق بتصدق است و
با اختلاف موضوع نه تضاد است و نه تماثل و وجه اینکه تقیید نموده امکان اخذ قطع را
در موضوع باین قیود که حکم آخر غیر مماثل و غیر ضد باشد بجهت اینکه قطع بحکمی بحکم ممکن نیست
که اخذ شود در موضوع خود این حکم و نه در موضوع مثل این حکم و نه در موضوع
ضد این حکم مثلا علم بحرمت خمر موضوع نفس این حرمت نمی‌شود زیرا که مستلزم دور است لتوقف
العلم علی معلومه و الحکم علی موضوعه و همچنین موضوع مثل این حرمت و ضد این حرمت
که وجوب است مثلا نمی‌شود زیرا که لازم می‌آید اجتماع مثلین و اجتماع ضدین و همچنین
علم بخمریه جزء موضوع حکم خمر که حرمت است نمی‌شود زیرا که مستلزم خلف است زیرا
که خمر حکم او بنفسه حرمت است و فرض اینکه علم جزء موضوع حرمت است منافات دارد
بودن حرمت را بنفسه از احکام خمر و همچنین هم چنین علم بخمر جزء موضوع مثل حکم خمر هم
نمی‌شود و موضوع ضد حکم خمر هم نمی‌شود لاجتماع المثلین و الضدین بلی اگر

خمر بنفسه حکم

خمر بنفسه حکم نداشته باشد و لاحکم باشد می‌شود قطع بخمریه را موضوع حکم حرمت قرار داد فتحصل
اینکه قطع بحکم را موضوع آن حکم یا مثل آن حکم یا ضد آن حکم نمی‌شود قرار داد و همچنین قطع
بموضوع ذی حکم را جزء موضوع حکم آن متعلق و نه مثل حکم آن متعلق و نه ضد
حکم آن متعلق نمی‌شود قرار داد بلی اگر متعلق بلا حکم باشد ممکن است پس منحصر شد موضوعیت
قطع بهمان محلی که موضوع باشد برای حکم دیگری که مخالف متعلق قطع است نه مماثل است
و نه ضد قوله تارة بنحو یکون تمام الموضوع الخ حاصل کلام آنکه بعد از اینکه معلوم شد که قطع
بحکم ممکن است که اخذ بشود در موضوع حکم دیگری مثل وجوب تصدق پس اخذ این قطع
بر چهار قسم است در موضوع قسم اول آنکه اخذ بشود در موضوع و تمام موضوع باشد یعنی حکم
دائر مدار او باشد نه متعلق او که قطع چه موافق واقع باشد و چه مخالف واقع باشد وجوب
تصدق ثابت باشد و قسم دوم اینکه این قطع بخمریه در این مثال مذکور جزء و قید موضوع است
نه تمام موضوع یعنی اینکه قطع و خمر هر دو در موضوع وجوب تصدق مدخلیت دارند که اگر
خمر محقق باشد بدون علم وجوب تصدق نیست و کذلک قطع بخمریه باشد و در واقع خمر
نباشد و قطع مخالف واقع باشد ایضا حکم وجوب تصدق نیست و چون علم از صفات حقیقیه
است یعنی صرف انتزاعی نیست بلکه واقعیه دارد و ذات الاضافه است یعنی عالم و معلوم می‌خواهد بدون عالم
و متعلق تحقق نمی‌گردد و بجهت اینکه خودش واقعیه دارد و متعلق بغیر هم هست گفته شده است
که علم بنفسه نور است و از برای غیر هم نور است پس ممکن است که اخذ علم در موضوع بملاحظه
نوریه او فی نفسه و واقعیه او شده باشد مثل یکی از صفات نفسانیه و ممکن است
که اخذ او در موضوع بملاحظه نوریه او لغیره و کاشفیه او از متعلق خودش باشد
پس علم ماخوذ در موضوع یا بملاحظه صفتیه و واقعیه او است و یا بملاحظه طریقیه و

و کاشفیه او است بهر یکی از این دو قسم اول که تمام موضوع یا جزء موضوع پس علم یا تمام موضوع
است یا بعض و جزء موضوع و هر یکی از این دو یا بملاحظه کاشفیه علم است یا صفتیه بودن علم
بملاحظه نفس علم بما هو صفة من الصفات یا بملاحظه جهة و خصوصیه دیگری در علم غیر جهة کشف
یا با این جهة کشف و از کاحصل که این اقسام چهار که نه علم موضوعی غیر آن قسم طریقی محض است
و با وضیح قسم می شود قوله ثم لا ریب فی قیام الطرق و الامارات المعتبرة بدلیل حجیتها الخ
حاصل کلام آنکه از جمله آثار و خواص قطع طریقی محض آنست که طرق شرعیه و امارات
مثل خبر واحد و قول عادل قائم مقام او می شود و همان حکم حرمة که در حال علم بخمریه ثابت
و منجز بود در حال قیام بینه بر خمریه هم ثابت و منجز است و جمیع آثار شرب خمر مترتب می شود
بهمان دلیل حجیة امارات و طرق زیرا که معنی حجیة طریق و اماره این است که الحجة آثار
خمر است در حال علم باید همان آثار را مترتب نمود در حال قیام خبر عادل و این مطلب واضح
است و از جمله آثار قطع ماخوذ در موضوع بنحو صفتیه این است که امارات و طرق
شرعیه قائم مقام او نمی شود مثلا در آن مثال که علم بخمریه خمر جزء موضوع بود برای وجوب تصدق
اگر علم صفتی باشد یعنی بملاحظه اینکه علم صفتی از صفات است در موضوع وجوب تصدق اخذ
شده باشد پس لابد بمجرد دلیل حجیة خبر عادل اگر عادلی خبر داد بخمریه خمر تصدق واجب
نمی شود زیرا که معنی حجیة خبر عادل تنزیل خبر عادل بمنزله علم در آثار واقع و آثاری
متعلق نه در آثار نفس علم و بعبارة اخری تنزیل خبر واحد بمنزله علم شده فیما هو طریق
و کاشف نه اینکه تنزیل خبر بمنزله علم شده باشد بما هو صفة و موضوع بلی شارع
میتواند خبر واحد را بمنزله علم تنزیل نماید بما هو صفة و لکن این تنزیل جعل
طریقیه نیست و طریق جعل شده بلی اگر خبر عادل نازل بمنزله علم بشود در

کاشفیه

کاشفیه و در ترتیب آثار متعلق آن جعل طریقی است پس معلوم شد که اگر علم در موضوع صفتیه
اخذ شده باشد طرق و امارات بمجرد دلیل حجیة قائم مقام او نمی شوند بلکه بدلیل دیگر
ممکن است که شارع خبر واحد را نازل بمنزله علم صفتی نماید و لکن کلام در دلیل حجیة
است فقط و معلوم شد که دلیل حجیة فقط کافی نیست در قیام امارات و طرق شرعیه
مقام علم صفتی زیرا که دلیل حجیة طریق بحجیة درست می نماید نه موضوع و جزء موضوع و صفة
موضوع قوله و منه قد انقدح عدم قیامها بذلک الدلیل مقام ما اخذ فی الموضوع
علی نحو الکشف الخ حاصل کلام آنکه از عدم قیام امارات مقام علم صفتی معلوم شد که طرق
و امارات قائم مقام علم ماخوذ در موضوع علی وجه الکشف هم نمی شود بمجرد دلیل حجیة زیرا که علم ماخوذ
در موضوع علی نحو الکشف اگر چه جهة طریقیة و کشف در او ملحوظ شده و صفتی فقط نیست
لکن این کشف و طریقیه جزء موضوع است و در موضوع دخل دارد و بمنزله سایر اجزاء
موضوع است پس همچنانکه دلیل تنزیل و حجیة باقی اجزاء موضوع را درست نمی نماید
این جزء را هم نمی تواند تعبداً درست نماید ولو این جزء و این صفة کشف و طریقیة باشد
و بعبارة اخری علم ماخوذ در موضوع علی نحو الکشف در او دو جهة هست از جهتی شبیه است
بعلم طریقی محض زیرا که علم بملاحظه کشف و طریقیه او معتبر شده در موضوع نه بملاحظه آنکه
صفة من الصفات و از جهة اینکه این کشف و این طریق در موضوع اخذ شده و استقلالیه
دارد و در حکم شارع مدخلیه دارد مثل باقی اجزاء و شرایط موضوع که بدون اینها
طریق در واقع حکم نیست و دلیل حجیة طریق بحجیة درست می نماید نه جزء موضوع و شرطه
و شرط آن پس لابد باید مثل علم صفتی طرق و امارات قائم مقام او نشوند و لهذا اشکال

واقع شده است در قیام امارات وطرق در مقام این علم ظاهر کلام شیخ رحمه الله در رسایل این
است که امارات قائم مقام این علم ماخوذ در موضوع علی نحو الکشف می‌شوند و محقق استاد
در جمیع کتب خود اختیار کرده است عدم را و استدلال شده است از برای قول شیخ بانچه
اشاره فرموده بقوله و توهم کفایة دلیل الاعتبار الدال علی الغاء احتمال الخلاف الخ
حاصل استدلال انکه کفایت مینماید ادله اعتبار وحجیة امارات در قیام امارات مقام
این علم زیرا که حاصل مدلول دلیل حجیة امارات این است که این امارات بمنزله
علم اند ونباید باحتمال خلاف اینها عمل نمود و باید اینها را مثل علم دانست در
انچه از برای علم است از اثار خواه طریقی باشد علم برای واقع وخواه جزء موضوع
واقع باشد انچه اثار علم است بمفاد ادله اعتبار امارات باید مترتب نمود بر امارات
سواء کان علم طریقی باشد واثار مترتب بر واقع باشد یا علم موضوعی باشد واثر
اثر نفس علم باشد واین حاصل استدلال است که ادله حجیة تنزیل امارات نموده اند
مقام علم مطلقا طریقیا او موضوعیا قوله فان الدلیل الدال علی الغاء الاحتمال لایکاد
یکفی الا باحد التنزیلین حاصل کلام انکه دلیل حجیة خبر واحد وامارات کافی نیست برای
تنزیل این امارات منزله قطع موضوعی زیرا که تنزیل امارات منزله قطع طریقی محتاج بیک تنزیل
وملاحظه نظر منزل ومنزل علیه است وکذلک تنزیل امارات منزله قطع موضوعی محتاج
تنزیل وملاحظه منزل ومنزل علیه وچون در تنزیل امارات منزله قطع طریقی نظر در واقع
بمتعلق قطع است وخود قطع آلة ملاحظه ومرآتیت وطریقیت دارد بخلاف تنزیل
امارات موضع قطع موضوعی که قطع در انجا استقلالیة دارد ونظر در تنزیل
بخود قطع است پس منزل علیه که قطع است هم گاه است آلی ودر استقلالی

و هر یک از انها

و هر یک اثری دارند پس تنزیل قطع امارات منزله قطع طریقی وقطع موضوعی بیک دلیل تنزیل و
دیک نظر ویک ملاحظه نمی‌شود زیرا که در قطع طریقی نظر بقطع آلی است وحقیقة نظر بمتعلق
واثار متعلق است بخلاف موضوعی که نظر بخود قطع است واثار ان پس چون منزل علیه
هم قسم است آلی واستقلالی وهر یک اثر علیحده دارند وهر تنزیلی محتاج است بنظر وملاحظه
منزل علیه علیحده پس لابد در یک تنزیل نمی‌شود جمع نمود بین هر دو منزل علیه دو نوع قطع
باشند زیرا که لازم میاید اجتماع نظرین ولحاظین فی آن واحد فی شیء واحد یعنی لازم
می‌آید که در مقام تنزیل که باید ملاحظه منزل علیه را بنماییم هم ملاحظه در قطع داشته باشیم
ملاحظه متعلق او وملاحظه نفس او واجتماع لحاظین ونظرین دران دادن شیء واحد محال است
بلی اگر دو دلیل باشد که باحدهما تنزیل امارات منزله قطع طریقی بشود ودر احدهما تنزیل
امارات منزله قطع موضوعی بشود ضرری ندارد ولکن کلام در یک دلیل است که آیا
ادله حجیة امارات که همه انها بیک مضمون است ویک تنزیل است کافی است برای
تنزیل امارات منزله قطع طریقی وموضوعی یا انکه کافی نیست ثم بعد از انکه معلوم شد
که یک دلیل کافی نیست برای هر دو تنزیل زیرا که اجتماع نظرین ولحاظین لازم میاید پس
لابد دلیل حجیة دلالة دارد بر تنزیل امارات منزله قطع طریقی وقائم میشوند امارات
مقام ان قطع طریقی صرف در جمیع اثار ان قطع که منجزیة احکام متعلق او است
وصحة عقوبة بر مخالفه ان چه موافق واقع باشد چه مخالف واقع باشد بنابر
انکه تجری هم موجب عقاب است همچنین منکه گذشت پس اگر اماره هم قائم شود بر
خمر حکم او که حرمة است منجز میشود واگر مخالفة اماره نمود وشرب خمر کرد معاقب
است چه در واقع اماره صادق باشد چه نباشد بنابر حرمة تجری والا در

در صورت صدق اماره فقط یا آنکه دلیل حجیت اماره مخصوص است بتنزیل امارات منزله قطع
موضوعی و آثار قطع موضوعی از وجوب تصدق مثلا در آن مثال مذکور برای اماره هم مترتب
می شود یعنی همچنانکه در صورت علم بحرمت خمر واجب بود بر او تصدق اگر اماره هم قائم شود
بر حرمت خمر بر او واجب می شود تصدق ولکن امارات حجت نیستند بنابراین و آثار
قطع طریقی برای آنها مترتب نیست و محتاجند بدلیل دیگری که آنها را حجت نماید و نازل منزله
قطع طریقی نماید قوله لا اشکال علی هذا الا بکون دلیلا علی احد التنزیلین الخ حاصل
اشکال آنکه بنابراین که یک دلیل کافی در تنزیل نباشد و اجتماع نظرین لازم بیاید پس
لابد دلیل حجیت امارات و طرق مجمل خواهد شد زیرا که احتمال هر دو معنی و هر دو تنزیل
در او هست و قرینه معینه هم که در باب نیست که تعیین نماید که مراد تنزیل امارات منزله
قطع طریقی است یا موضوعی پس لابد بر ابهام دلیل نمیتوانه بشود قوله فانه
یقال لا اشکال فی کونه دلیلا علی حجیته فان ظهوره الخ حاصل جواب آنکه چون
قطع منزل علیه است و اثر ظاهر قطع همان طریقیت و کاشفیت او است لهذا امر جزئی
که تنزیل شود منزله اظهر اثرات در آنکه در طریقیت و کاشفیت تنزیل شده نه در حیثیت
استقلالیت و موضوعیت قطع که از آثار و لوازم خفیه قطع است بلکه مجرد فرض است
که قطع در جائی حقیقة شرط یا جزء موضوع باشد در واقع بلا در بعض مقامات
در ظاهر دلیل علم جزء موضوع شده ولکن غرض از او حکم نداشتن مشکوک است
یا الحاق مشکوک است بضد در حکم و این غیر این است که علم در موضوع واقعا
دخل داشته باشد والحاصل آنکه ادله حجیت ظاهرند در تنزیل امارات بمنزله
قطع و چون اثر ظاهر قطع همان طریقیت و کاشفیت است پس لابد این ادله

ظهور دارند

ظهور دارند در تنزیل امارات بمنزله قطع طریقی در طریقیت و کاشفیت و ترتیب آثار متعلق
نه در حیثیت موضوعیت مادامی که قرینه بر خلاف نیامده باشد قوله و لا یخفی انه لولا ذلک
لامکن ان یقوم الطرق بدلیل واحد الخ حاصل کلام آنکه اگر این مطلب مذکور نبود که لازم
میآید اجتماع نظرین اگر قائل شویم بآنکه امارات بیک دلیل ممکن است قائم مقام علم ماخوذ
در موضوع علی نحو الکشف شود هر آینه ممکن بود قیام امارات بیک دلیل مقام علم بجمیع
اقسامش حتی علم صفتی و حال آنکه خود شیخ اعلی الله مقامه ملتزم است که امارات قائم مقام
علم صفتی نمی شوند و وجه ملازمه واضح است زیرا که ادله حجیت امارات را تنزیل نموده
است مقام علم مطلق چه طریقی چه موضوعی علی نحو الکشف و چه موضوعی علی نحو الصفة و حال آنکه
صفتی بعینه حال جزء موضوع کشفی است پس از لزوم اجتماع نظرین معلوم شد که امارات
قائم مقام علم موضوعی مطلقا نمی شوند و اگر کسی در موضوعی علی نحو الکشف قائل شود باید
لابد در موضوعی صفتی هم قائل بشود و لا اظنک تلتزم به و لا غیرک یلتزم به قوله و
اما الاصول فلا معنی لقیامها مقامه بادلتها حاصل کلام آنکه اما اصول مثل اصل برائت
و قاعده اشتغال و استصحاب و قاعده تخییر پس قائم مقام قطع نمی شود از آنها مگر استصحاب
زیرا که معنی قائم مقام شدن یعنی ترتیب دادن آنچه اثر معلوم است برآنچه اصل برای او قائم
شده است و این معنی در استصحاب تصویر دارد زیرا که همچنانکه در صورت علم بخمریت یا حرمت
آثار خمر و حرمت منجز و مخالفت آن موجب عقاب است کذلک در صورت استصحاب خمریت یا
استصحاب حرمت همان احکام مترتب است پس استصحاب قائم مقام قطع طریقی می شود در آنچه
آثار او است بخلاف باقی اصول مثل برائت که معنی او امن از عقاب است در
حال جهل و کذلک اشتغال که حکم عقلی است باحتیاط در موارد جهل اجمالی
و کذلک تخییر که حکم عقلی است که در آنها حکم و وظیفه جاهل معین شده یا عقلا

و یا عقلاً و شرعاً و طریقی جعل نشده و تنزیل بمنزله علم نشده و بعباره اخری ادله و امارات طرق
جعلی میباشند لهذا قائم مقام طریق واقع که علم است میشوند بخلاف اصول که انها جعل
طریقی نیستند برای شاک بلکه جعل حکمند و جعل وضیفه اند برای او و نظر بواقع ندارند بخلاف
اصطلاح که او فی الجمله نظر و کاشفیتی از واقع دارد و در واقع واسطه است بین امارات
و اصول و لهذا بر همه اصول مقدم است در حال معارضه قوله لا یقال ان الاحتیاط لا
باس بالقول بقیامه مقامه الخ حاصل کلام انکه احتیاط در مواقع خودش قائم مقام علم طریقی میشود
زیرا که چنانکه بعلم واقع منجز میشود و مجهله موجب استحقاق عقاب و ثواب میشود تارک و مطیعش کذلک در
موارد یکه احتیاط واجب شد بواسطه این حکم بوجوب احتیاط واقع منجز میشود و موجب استحقاق عقاب
و ثواب است و انچه اثار واقع است که در حال علم مترتب است در حال وجوب احتیاط هم مترتب است
و این معنای قیام احتیاط است مقام علم قوله فانه یقال اما الاحتیاط العقلی فلیس الا نفس حکم العقل اه
حاصل جواب انکه وجوب احتیاط یا بحکم عقل است و یا بحکم شرع اما وجوب احتیاط عقلی مثل موارد شبهات مقرونه بعلم
اجمالی پس معنی حکم عقل بوجوب احتیاط یعنی عقل حکم مینماید بتنجز تکلیف و حکم مینماید بصحه عقاب بر تارک
این تکلیف پس حکم عقل عبارة است از نفس تنجز و صحه عقوبه که اثر علمند نه انیکه عقل حکم نموده
بچیزی که او این اثر را دارد که منجز واقع و مصحح عقوبه است و بعباره اخری اگر برای عقل در این
موارد وجوب احتیاط حکمی غیر تنجز و صحه عقوبه بود که این تنجز و صحه عقوبه اثر او بود ممکن بود
که کسی بگوید که این حکم قائم مقام علم است و لکن عقل در این موارد حکم نموده بنفس تنجز و صحه
عقوبه پس حکمی نداریم که قائم مقام علم شود در تنجز و صحه عقوبه بلکه نفس تنجز و صحه عقوبه
هست در این موارد و لکن چیزی قائم مقام علم نشده و اما احتیاط شرعی که شارع در موردی
حکم بوجوب احتیاط نماید مثل شبهه تحریمیه بنا بر مذهب اخباریین پس این وجوب احتیاط

بحکم عقل

بحکم عقل کشف در فعلیه واقع مینماید و منجز تکلیف واقع و مصحح عقوبه و مثوبه برای هست و لکن ما
باین وجوب احتیاط قائل نیستیم در شبهات بدویه و در شبهات مقرونه بعلم اجمالی هم احتیاط
شرعی نیست یعنی بحکم عقل ثابت است و انچه از شرع هم که رسیده باشد ارشادی است پس حاصل
جواب از احتیاط شرعی این است که اگر در موردی واجب باشد بقوم مقام العلم لکن واجب
نیست و انجا سئله واجب است شرعی نیست عقلی است و اعلم ان فی هذا الجواب اشکالات علیک
بالتامل فیها و لعل الیها اشار بقوله فافهم و لا انیکه برائه و تخییر و اشتغال که حکم عقل است با حتیاط
این احکام عقلیه هر سه وضیفه اند برای شاک و هم چنانکه حکم عقل بوجوب احتیاط منجز واقع و موجب
استحقاق عقوبه است کذلک حکم عقل بقبح مواخذه رافع تنجز و عذر است و موجب رفع استحقاق
عقوبه است و کذلک تخییر غایه الامر وجوب احتیاط قائم مقام علم بتکلیف است و برائه قائم مقام
علم بعدم تکلیف است و جمیع آثار علم بعدم تکلیف برا و مترتب است و کذلک حکم عقل بتخییر قائم
علم بتخییر است در واقع پس اشکال و توهم اختصاص به اشتغال ندارد و بلکه اگر قائم مقام میشوند
همه میشوند و الا فلا و یمکن ان یجاب بانیکه احتیاط احراز واقع مینماید بلکه طریق علمی است اجمالاً
بخلاف برائه و تخییر که در انها احراز واقع نیست بلکه اذن در ترک واقع است و لهذا مخصوص شد بذکر
آن انها و ثانیاً انکه تفصیل بین وجوب احتیاط شرعی و عقلی وجه ندارد زیرا که احتیاط عقلی عبارة
نیست از حکم عقل بتنجز و صحه عقوبه بلکه وجوب احتیاط عبارة است از وجوب اتیان یا
ترک اتیان بمحتملات ~~لاحراز الواقع المعلوم~~ چه عقل حکم بوجوب نماید و چه شرع بلی عقل بملاحظه
تنجز واقع در نظر خودش این حکم را می نماید و بعد از این حکم صحیح است مواخذه و مستحق عقاب
میشود عبد بر مخالفه و الحاصل انکه عقل بملاحظه دفع ضرر اخروی محتمل حکم مینماید بوجوب
اتیان محتملات و بعد از این حکم عقل صحیح است مواخذه پس احتیاط عبارة است
از وجوب اتیان محتملات نه انکه احتیاط عبارة است از حکم عقل بتنجز و صحه

عقوبه و مؤید این مطلب این است که احتیاط یک مطلب و یک وظیفه و یک حکم است حاکمش شرع باشد
یا عقل و معنی ندارد که احتیاط را عقلی بمعنی تنجز واقع و صحت مواخذه بدانیم پس فرقی نیست بین احتیاط
شرعی و عقلی و حق در جواب این است که بگوئیم که تنجز واقع و صحت مواخذه و استحقاق عقوبه که
در موارد اشتغال و احتیاط است اثر نفس علم اجمالی است زیرا که احتیاط چه در شبهات بدویه
قبل الفحص و چه در شبهات مقرونه بعلم اجمالی و جوب احتیاط تنجز تکلیف است بواسطه علم اجمالی
و این آثار از آن علم اجمالی است نه آثار حکم عقل بوجوب احتیاط تا اینکه نزاع نمائیم در اینکه قائم
مقام علم است یا نه و کذلک احتیاط شرعی ملازم است با علم بفعلیه خطاب واقع والا احتیاط
جعل و واجب نمی گردید پس در هر موردی که شرعا احتیاط واجب شد علم حاصل می شود از برای ما بفعلیه
خطاب واقع مجهول و اثر این علم تنجز او و صحت مواخذه و استحقاق عقاب است پس در وجوب
احتیاط شرعی هم تنجز و استحقاق عقاب اثر علم است نه اثر وجوب احتیاط شرعی بلا وجوب
احتیاط بسبب علم بفعلیه شده است و کذلک تخییر که دائما در موارد علم بثبوت تکلیفی است
که اتیان هر دو ممکن نباشد پس تنجز احدهما و صحت عقوبه بر احدهما اثر علم است بلی حرمه نه اثر
حکم عقل بتخییر است و از ما ذکرنا یظهر الجواب عن البرائه فان عدم استحقاق العقوبه فیها
انما هو اثر عدم العلم و عدم الحجه لا انه من آثار حکم العقل بقبح المواخذه حتی یقال انه یقوم مقام
العلم لعدم التکلیف فافهم و قد خرجنا بطول الکلام عما کنا فیه فلا تغفل قوله ثم انه لا یخفی ان
دلیل الاستصحاب ایضا لا یفی بقیامه مقام القطع الماخوذ فی الموضوع مطلقا الخ حاصل کلام
اینکه معلوم شد که از اصول استصحاب قائم مقام قطع می شود دون سایر الاصول و اینکه دلیل
استصحاب ایضا مثل ادله امارات و طرق کافی نیست مگر بیک تنزیل یا تنزیل شک
منزله نفس یقین که یقین متعلق باشد و نظر به نفس او باشد و تنزیل نه آثار متیقن و یا

اینکه شک نازل

اینکه شک نازل منزله یقین می شود در آثار متیقن متیقن و متعلق یقین که نظر بیقین آلی و مرآتی
است و نمی شود که در یک دلیل مثل لا تنقض الیقین بالشک هم شک نازل منزله یقین
طریقی شود و هم نازل منزله یقین موضوعی بهمان بیان که در امارات گذشت موجب
اجتماع لحاظین است و لحاظین در آن واحد پس استصحاب هم مثل امارات قائم مقام علم
طریقی است فقط نه علم موضوعی بتمام اقسام آن چه موضوع علی نحو الکشف و چه علی نحو الصفه
قوله و ما ذکرنا فی الحاشیه فی وجه تصحیح لحاظ واحد الخ حاصل کلام اینکه الخ در حاشیه رسایل
ذکر شده در وجه تصحیح کافی بودن دلیل واحد در دو تنزیل باینکه بدلیل استصحاب یا اماره
مستصحب یا مودای اماره را نازل منزله واقع و متیقن بنمائیم و بعد از تنزیل مودی منزله
واقع بالوجدان حجت بر واقع داریم و قطع بواقع جعلی بالوجدان حاصل می شود و تنزیل
این قطع منزله قطع واقعی بموضوع واقع بملازمه بین تنزیلین است یعنی تنزیل متیقن منزله
واقع لازم دارد تنزیل قطع بواقع جعلی را منزله قطع بواقع واقعی و بیان این
مطلب که در حاشیه فرموده اند این است که بیک دلیل ممکن است که تنزیل شود
اماره موضع قطع و مودی موضع متیقن باین نحو که اگر اماره یا استصحاب قائم شود
بر خمریه مایعی و شرعا حکم حرمت مترتب باشد بر خمر معلوم پس بعد از قیام اماره یا استصحاب
بر خمریه بالوجدان علم حاصل می شود باینکه این مایع خمر جعلی شرعی است یعنی احکام خمر بر او
مترتب است پس بقیام اماره یا اصل بر یک جزء موضوع که خمریت است جزء دیگر
او که قطع است بالوجدان محقق شد پس مجموع موضوع که خمر معلوم است محقق شد
پس حکم که حرمت است ولو علم جزء موضوع است در صورت قیام اماره یا استصحاب
ثابت شد پس اماره و اصل باین بیان قائم مقام علم موضوعی هم می شوند و اجتماع لحاظین
و نظیر آن هم لازم نمی آید و اگر گفته هم شود که خمر منزل منزله واقع شد بدلیل اماره

و اما قطع بالخمر جعلاً که نازل بمنزلهٔ قطع بالخمر واقع نشده است و معلوم است که قطع بالخمر تعبدی
غیر قطع بالخمر واقع است جواب آنکه تنزیل مقطوع بمنزلهٔ واقع ملازمه دارد با تنزیل
قطع یعنی تنزیل مؤدای اماره بجای واقع عرفاً ملازم با تنزیل اماره بجای قطع ~~و تنزیل قطع بالخمر~~
~~تعبدی لازم است با تنزیل قطع بالخمر واقع~~ این حاصل وجهی است که در حاشیه بیان فرموده
انه قوله لا یخلو من تکلف بل تعسف فانه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع او قیده الخ
حاصل کلام آنکه این وجه خالی از تکلف و تعسف نیست بلکه مستلزم دور است بیان
این مطلب آنکه اگر جزء موضوع و یا ذات موضوع مثل ماء کر بالوجدان یا ببینه و دلیل
دیگر موجود باشد و توقف نداشته باشد بر تنزیل جزء دیگر ممکن است که یک جزء
بالوجدان و یک جزء با اصل یا اماره محقق شود یا هر دو جزء بدو اماره یا با اصل و اماره
محقق شود و آثار شرعیه بر او مترتب شود مثل اینکه مائیت مایع بالوجدان محقق باشد
و شک در کریت او نمائیم استصحاب کریت نمائیم یا اماره بر کریت قائم شود یا مائیت و کریت هر دو
را یکی با اماره و یکی با اصل یا با هر دو اماره در عرض هم احراز نمائیم و اما اگر مائیت
مایع در همین مثال ماء کر بالوجدان محرز نباشد و با اماره و اصل علیحده هم محرز نباشد
بلکه موقوف باشد وجود او بر احراز جزء دیگر که کریت است مثلاً با استصحاب پس
لابد اجراء استصحاب در کریت مستلزم دور می‌شود زیرا که اجراء استصحاب در اجزاء موضوع
موقوف است بر اینکه آن جزء فی نفسه و با قطع نظر از این استصحاب ذو اثر باشد و صاحب
حکم باشد ولو بضمیمه اجزاء دیگر و این کریت با قطع نظر از استصحاب حکم ندارد
اصلاً زیرا که بدون استصحاب کریت جزء دیگر او که مائیت است هم محقق نمی‌شود
و بدون تحقق آن جزء اصلاً حکمی ندارد بخلاف اینکه مائیت موقوف بر
استصحاب کریت

یا او بمنزله قطع بواقع ۲

استصحاب کریت نباشد زیرا که کریت در اینجا با قطع نظر از استصحاب صاحب اثر است و حکم دارد
توقف بر اجراء استصحاب ندارد و در ما نحن فیه که یک جزء موضوع خمریت است و جزء دیگر
که قطع بالخمریت است این قطع بالخمریت موقوف با استصحاب خمریت است زیرا که قطع بالخمر تعبدی
لابد بملاحظه اماره و استصحاب حاصل می‌شود و الا بدون استصحاب و اماره قطع بالخمر تعبدی
نیست و اجراء استصحاب و اماره در جزء موضوع در محلی صحیح است که آن جزء دیگر بدون این
اصل و اماره و بدون توقف بر این یا بالوجدان و یا با اصل و اماره دیگر موجود باشد و الا
اگر وجود او هم توقف داشته باشد بر اجراء این اصل و اماره لابد اجراء اصل و اماره مستلزم
توقف شیء است علی نفسه زیرا که اجراء اصل موقوف است بر ذو اثر بودن و ذو حکم بودن این جزء
فی نفسه و ذو حکم بودن آن توقف دارد بر وجود جزء دیگر که قطع بالخمر تعبدی است و قطع
بالخمر تعبدی موقوف است بر اجراء استصحاب در خمر پس اجراء استصحاب در خمریت موقوف است
بدو واسطه بر نفس خود و بالجمله احراز جزء و شرط موضوع می‌شود با اصل یا اماره نمود در صورتیکه
آن جزء دیگر موقوف بر این اماره و اصل نباشد و الا اگر موقوف باشد مثل ما نحن فیه
اجراء اصل و اماره مستلزم دور است و ممکن است تقریب دیگر برای دور که ظاهر عبارت
مصنف است و آن دور در مقام تنزیل است زیرا که معلوم شد که اجراء استصحاب در خمریت و تنزیل
او بمنزلهٔ واقع موقوف بود بر اینکه قطع بالخمر تعبدی هم نازل بمنزلهٔ قطع بالخمر واقع شود
و این تنزیل ثانی را بدعوای ملازمه ما بین قطع بموضوع تنزیلی و موضوع واقع تصحیح نموده بود و تقریب
دور ما بدین نحو است که تنزیل خمر منزله خمر واقع موقوف است بر اینکه قطع بالخمر تنزیلی هم
نازل بمنزلهٔ قطع بالخمر واقع شود و این تنزیل ثانی هم موقوف بر تنزیل خمر است بمنزله خمر
واقع زیرا که ملازمه که ادعا شده است که مصحح تنزیل ثانی بود ما بین قطع بموضوع تنزیلی و موضوع

قطعی

واقع بود وهنوز موضوع تنزیل محقق نشده تا بالملازمه بموضوع تنزیلی هم نازل بمنزله

او بشود پس تنزیل خمر بمنزله واقع موقوف است بر تنزیل قطع ~~با~~ بمنزله قطع بخمر واقعی

وتنزیل قطع بخمر تعبدی بمنزله قطع بخمر واقعی موقوف است بر تنزیل خمر بمنزله واقع دا

این دور است زیرا که تنزیل خمر بیک واسطه موقوف بر تنزیل خمر است و انچه اول

ذکر شد اوضح است اگر چه ظاهر عبارة ثانی است قوله ثم لا یذهب علیک انه الخ

حاصل کلام انکه اگر این مطلب که در حاشیه ذکر شده که ممکن است بیک دلیل اماره و

اصل قائم مقام قطع طریقی و موضوعی هر دو بشود تمام بشود و قطع نظر از این اشکال دور

بنمائیم لازمه این وجه قیام اماره و اصل است مقام علم موضوعی مطلقا چه کشفی و چه صفتی

و تفاوتی مابین اقسام آن نیست قوله الامر الرابع لا یکاد یمکن ان یوخذ القطع الخ

حاصل کلام انکه ممکن نیست قطع بحرمة خمر را مثلا اخذ نمایم در موضوع همان حرمة زیرا که لازم میاید دور زیرا که

علم بحرمة موقوف بر حرمة است و حرمة هم که حکم است لابد موقوف است بر موضوع و جزء موضوع خود که علم است

~~با انکه خلف هم است زیرا که هم حکم خمر حرمة است و هم علم~~ و کذلک ممکن نیست که علم بحرمة اخذ بشود

در موضوع مثل این حکم حرمة خمر زیرا که در خمر معلوم الحرمة دو حرمة جمع می شود و اجتماع مثلین مثل اجتماع

ضدین است در جهة امتناع و کذلک جایز نیست اخذ کردن علم بحرمة خمر را در موضوع ضد این حکم مثل

انیکه گفته شود که خمر معلوم الحرمة واجب است یا مباح است زیرا که اجتماع ضدین لازم میاید و این

مطلب در سابق ذکر شد بلی صحیح است اخذ علم بمرتبه از حکم را در موضوع مرتبه دیگری در آن

حکم یا مثل آن حکم یا ضد آن حکم مثل انیکه گفته شود اذا علمت بحرمة انشائی خمر یحرم علیک الخمر

فعلا یا یجب علیک شربه و دور و اجتماع مثلین و اجتماع ضدین لازم نمی آید بجهة اختلاف

مرتبه حکم بلی اطلاق این کلام مراد نیست زیرا که علم بمرتبه فعلی از حکم و ابرای مرتبه دیگر

در از این حکم

از این حکم می شود موضوع قرار داد مثل اینکه اذا علمت بفعلیة حرمة الخمر ینجز علیک حرمته و لذلک

مثل این هیچ تامل و لکن برای ضد این حکم نمی شود که گفته شود اذا علمت بفعلیة حرمة الخمر یجب علیک

شربه او ینجز علیک وجوب شربه زیرا که اجتماع ضدین و اجتماع حکمین فعلیین لازم می آید فتامل قوله

و اما الظن بالحکم فهو و ان کان کالقطع فی عدم جواز اخذه الخ حاصل کلام انکه ظن بحکم هم مثل

قطع بحکم است در اینکه ظن بحرمة خمر را مثلا نمی شود جزء موضوع نمود برای همان حرمة مثل

زیرا که ظن بحرمة موقوف بر حرمة است و حرمة هم موقوف بر جزء موضوع اش میباشد که

ظن است الا اینکه چون ظن مثل علم کشف تام نیست و موضوع در مرتبه حکم ظاهری باطن

موجود و محفوظ است لهذا می شود که ظن بحرمة خمر جزء موضوع از برای مثل این حکم بشود

یا ضد این حکم که مثلا گفته بشود اذا ظننت بحرمة الخمر یحرم علیک یا یجب علیک شربه

و اجتماع مثلین و ضدین فی مرتبه واحده نیست زیرا که یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری

است و تضاد مابین حکم ظاهری و واقعی در محل خود جواب داده شده و خواهد امد انشاء الله

بخلاف علم بحرمة خمر که او را در موضوع مثل این حرمة و ضد او مثل نمی شود اخذ نمود زیرا که علم انکشاف

کامل حاصل می شود و اگر حکم دیگری جعل شود مکلف چون علم بحرمة او دارد در ضد نمی تواند اگر دو

اجتماع ضدین یا دو مثلین با عتقاد او خواهد شد در مرتبه حکم ظاهری و واقعی هم محفوظ نیست زیرا

که حکم ظاهری برای جاهل است نه عالم بر خلاف قوله ان قلت ان کان الحکم المتعلق به الظن

فعلیا ایضا الخ حاصل انکه اگر ظن بحرمة واقع باشد بلی ممکن است که در موضوع مثل آن حرمة

یا ضد آن حرمة اخذ شود و اما اگر ظن متعلق بحرمة فعلی باشد باینکه مرظنه داشته باشیم

بحرمة فعلی خمر این نحو از ظن بحرمة فعلی را هم مثل علم نمی شود اخذ در موضوع مثل یا ضد نمود زیرا

که لازم می آید اجتماع حکمین فعلیین ظنا و اجتماع حکمین فعلیین ظنا هم جایز نیست یعنی

ظن حاصل میشود برای مکلف با اینکه هر حکم فعلی در یک موضوع از مولی صادر شده والتفهم منك
علم باجتماع ضدین است پس جایز نیست پس لابد ظن بحکم فعلی هم مثل علم جایز نیست اخذ
بشود در موضوع مثل این حکم و ضد این حکم بلا در موضوع حکم دیگری که ضد باشد وله
مثل مثل وجوب لصدق میتواند اخذ بشود مثل علم طابق النعل بالنعل قوله قلت یمکن ان
یکون الحکم فعلیا بمعنی انه لو تعلق به القطع علی ما هو علیه الخ حاصل جواب انکه ممکن است که حکم
فعلی باشد بیک معنی که خواهد آمد که حاصل آن این است که اگر علم باو تعلق گیرد منجز خواهد شد
ولکن اراده و کراهت از مولی بر طبق آن نیست که اجتماع ضدین یا مثلین شود و نیز حرف
هم نیست که بعد از تعلق علم باو هم منجز نشود بلکه واسطه است بین حکم فعلی تام که اراده
و کراهت دارد و بین انشائی که بعلم و اماره هم منجز نمیشود و این مرتبه از حکم فعلی بنحو است
که با ضد خود جمع میشود و در مورد او حکم فعلی دیگر ممکن است جعل بشود و اجتماع ضدین نیست
زیرا که اراده و کراهت از مولی محقق نشده که با اراده و حکم دیگر منافات داشته باشد
و در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در محل خود مصنف همین مطلب را ملتزم شده و جواب اشکال
داده و الحاصل انکه مطلق حکم فعلی منافات با جعل حکم دیگری در مورد او ندارد بلی
حکم فعلی تام که اراده و کراهت از مولی محقق باشد منافات دارد پس میگوییم که ممکن
است که ظن بحکم فعلی داشته باشیم و مع ذلک یک حکم ضد این حکم یا مثل این حکم جعل
بشود یکی حکم واقعی و دیگری ظاهری میشود و اجتماع دو حکم فعلی باین مرتبه که اراده و
کراهت ندارد ضرری ندارد مثل حکم انشائی و فعلی است که باهم جمع بشود پس در
مثل ان ظننت بحرمة الخمر یجب علیک شربه ممکن است که ظن بحرمت فعلی خمر موضوع باشد
برای وجوب شرب که ضد اشد آن حکم است و یکی واقعی که حرمت است و دیگری که
که وجوب است ظاهری و لازم نیست در این نحو از حکم فعلی بر مولی که رفع

جعل عبد نماید

جعل عبد نماید یا احتیاط جعل نماید بلکه ممکن است که اصل یا اماره بر خلاف جعل نماید باینکه
که ظن در موضوع او مأخوذ است که حکم ظاهری است بر خلاف او جعل نماید بخلاف علم
که در آنجا مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست و مکلف جعل ندارد و پس ممکن نیست که علم بحرمت
جزء موضوع ضد یا مثل آن حرمت شود قوله ان قلت کیف یمکن ذلک وهل هو الا انه الخ
حاصل اشکال اینکه ظن بحکم فعلی نمیشود جزء موضوع حکم دیگری که مثل یا ضد آن حکم باشد بشود زیرا
که این مستلزم اجتماع ضدین و مثلین و ضدین است قوله قلت لا بأس باجتماع الحکم الواقعی الفعلی الخ
حاصل جواب همان است که ذکر شد که حکم فعلی دو مرتبه دارد یک مرتبه از اراده و کراهت از مولی بر
وفق او حادث نشده و یک مرتبه دیگر که مشتمل بر اراده و کراهت مولی است اما مرتبه اولی
اگرچه بمجرد تعلق علم باو قیام اماره براو منجز میشود لکن چون مشتمل بر اراده و کراهت نیست
با حکم فعلی دیگر بر ضد او جمع میشود و اجتماع ضدین نیست زیرا که اراده بر مولی لازم نمی آید
و اما مرتبه ثانیه از حکم فعلی که مشتمل است بر اراده و کراهت با او با حکم دیگر جمع نمیشود
و مصنف در مقام جمع بین حکم ظاهری و واقعی همین مسلک را اختیار نموده است قوله الخامس
هل تنجز التکلیف بالقطع کما یقتضی موافقته عملاً یقتضی موافقته التزاما الخ حاصل کلام انکه
آیا منجز شدن تکالیف بواسطه علم مقتضی موافقت عملیه است فقط یا اینکه همچنانکه اقتضا میکند موافقت
عملیه انها را کذلک اقتضا میکند موافقت التزامیه انها را و کذلک در باب مخالفت که همچنانکه
حرام است مخالفت عملیه مخالفت التزامیه هم حرام است یا اینکه عقل بعد از علم بتکلیف بغیر
وجوب موافقت عملیه و حرمت آن حکم ندارد و بعبارة اخری آیا بعد از علم بتکالیف دو موافقت
یکی قلبی که عبارت است از تسلیم و انقیاد و التزام بامر مولی همچنانکه در اصول دین واجب
است و یکی جوارحی و خارجی که عبارت از فعل و ترک آن مأمور به است واجب است

و لذلک یک تکلیف معلوم حرمت مخالفه دارد عملی و التزامی با انکه علم بتکلیف بغیر موافقه و مخالفه
عملیه مقتضی چیز دیگری نیست الحق هو الثانی بجهة شهادة وجدان که حاکم باب اطاعة و
عصیان است و معلوم است عند العقل و الوجدان که اگر عبدی مأمور به را ایجاد نماید مستحق
ثواب است و اگر چه ملتزم و منقاد بامر مولی نباشد و در واجب واحد نیست مگر ثواب و عقاب
واحد بلی عبدی که ملتزم و مسلم اوامر مولی نباشد و با مولی در مقام تسلیم و رضا و انقیاد نباشد
لابد درجه او در عبودیة پست است و انچه سزاوار عبودیة است بجا نیاورده و این موجب
استحقاق عقاب نیست قوله ثم لا یذهب علیک انه علی تقدیر لزوم الموافقه الالتزامیه الخ
حاصل انکه مخفی نماند که اگر موافقه التزامیه واجب شد خودش فی نفسه مستقل و یکی از تکالیف است
پس اگر عبد متمکن از موافقه التزامیه شد لابد باید که موافقه نماید اگر چه از موافقه عملیه
عاجز باشد یعنی مشروط نیست وجوب موافقه التزامیه بتمکن از موافقه عملیه مثلا در دوران
امر بین محذورین که شخص در شیء واحد احتمال وجوب و حرمة میدهد که یا واجب است و یا
حرام است قادر موافقه و مخالفه عملیه قطعیه نیست زیرا که در فعل و ترک هر دو احتمال موافقه
و مخالفه هست پس اگر موافقه التزامیه واجب باشد باید مکلف در اینجا موافقه التزامیه
را نماید زیرا که قادر بر او هست که ملتزم می شود بان حکم اللّه واقعی که در این شیء هست
در واقع و لو ندانند که ان وجوب یا حرمة است ولکن موافقه عملیه و مخالفه عملیه
واجب و حرام نیست زیرا که قادر نیست بر انها پس وجوب موافقه التزامیه توقف ندارد
بر قدرة بر موافقه عملیه و مخالفه عملیه قوله و ان ابیت الا عن لزوم الالتزام به
بخصوص عنوانه الخ حاصل کلام انکه اگر وجوب التزام بهمان حکم اللّه واقعی که ثابت است
در این شیء اجمالا کافی باشد در مقام امتثال موافقه التزامیه پس معلوم شد

که التزام

که التزام بهمان حکم اللّه اجمالا ممکن است و واجب و لو مخالفه و موافقه عملیه واجب نباشد
و اما اگر التزام بهمان حکم اللّه اجمالا کافی نباشد و لازم باشد التزام بحکم اللّه تفصیلا که بداند
که وجوب است ان حکم اللّه یا حرمة پس معلوم است که در موارد دوران امر بین محذورین
مثل مثال سابق اینجا نیز که موافقه عملیه ممکن نیست لذلک موافقه التزامیه هم ممکن نیست
مفصلا زیرا که معلوم نیست که حکم اللّه وجوب است یا حرمة و همچنین واجب نیست بر مکلف که ملتزم
بشود باحدهما معینا یا وجوب یا حرمة زیرا که هر یک ملتزم بشود محتمل است ملتزم بحکم اللّه شده
باشد و محتمل است که ملتزم شده باشد بغیر حکم اللّه و همچنین بلکه التزام بحکم اللّه حسن و واجب
است التزام بغیر حکم اللّه حرام است و قبیح پس وجهی نیست برای اینکه کسی بگوید که چون
بحکم اللّه واقعی نمی تواند تفصیلا ملتزم بشود باید ملتزم بشود باحد الحکمین یا وجوب
یا حرمة با اینکه علم بتکلیف اگر مقتضی وجوب التزام باشد مقتضی وجوب التزام است
بخود ان تکلیف نه اینکه مقتضی وجوب التزام است باین تکلیف یا ضد ان تکلیف
قوله و من هنا قد انقدح انه لا یکون من قبل لزوم الالتزام الخ یعنی چون التزام بأحدهما تخییرا
بوجوب یا حرمة معلوم شد که واجب نیست پس اگر در این مثال مثل شرب تتن مثلا که
مردد باین وجوب و حرمة است از جهة موافقه و مخالفه عملیه بخواهیم رجوع باصول حکمی
مثل اصل برائة و اصل عدم وجوب و کذلک اصل برائة و اصل عدم حرمة نمائیم و کذلک
اگر رجوع باصول موضوعی نمائیم مثل اصالة عدم تعلق حلف بر فعل ان و اصل عدم ضرر
در ان و امثال اینها از جهة وجوب التزام مانعی نیست و وجوب التزام اجمالا منافاة
ندارد با اجراء اصول در مقام عمل و وجوب التزام تفصیلا ممکن نیست و تخییرا
دلیلی بر وجوب ان نداشتیم پس انچه از کلام شیخ اعلی اللّه مقامه استفاده می شود

که اگر التزام واجب باشد در اجراء اصول در جهة حکمی مخالفه عملیه لازم میاید اگر
چه در اصول موضوعیه قبول نموده که اصول موضوعیه جاری نیند و متعلق محذور از جهت
و موضوع وجوب التزام خارج مینمایند ولکن اصول حکمی را منع نموده و معلوم شد که
وجوب التزام مانعیتی ندارد در اجراء اصول چه موضوعی و چه حکمی بلی اگر نفس علم اجمالی
مانع باشد از اجراء اصول ولو مخالفه عملیه لازم نیاید اصول موضوعی و حکمی هر دو
جاری نخواهند شد بجهة نفس علم اجمالی نه بجهة وجوب التزام قوله لکن الشان لا یدفع هنا محذور
عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قیل الخ حاصل کلام آنکه اگر قائل شویم که در عدم
التزام بحکم الله در این موارد محذور است یعنی عقل تجویز نمیکند پس آن محذور بجریان
اصول موضوعی یا حکمی مرتفع نخواهد شد زیرا که جریان اصول و رفع آنها محذور عدم
التزام را مستلزم دور است زیرا که جریان اصول مثل اصالة عدم وجوب شیء ثانی
و اصالة عدم حرمة آن موقوف است برآنکه در عدم التزام محذوری و مخالفه
حکم عقلی نباشد و محذور نداشتن عدم التزام یا التزام بخلاف موقوف بر اجراء
اصل است و این دور است پس اگر محذوری و مخالفه حکم عقلی در عدم التزام یا التزام
بخلاف هست بجریان اصول مرتفع نمیشود اللهم الا ان یقال که حکم عقل بعدم جواز
عدم التزام یا التزام بخلاف حکم الله موضوع آن حکم عقل مقید بعدم ترخیص از
شارع است و اما اگر اذن و ترخیص از شارع باشد بدلیل اصل یا اماره پس عقل حکم
بحرمة عدم التزام یا التزام بخلاف ندارد پس اجراء اصل رفع محذور مینماید
و موضوع حکم عقل را مقید مینماید بلی کلام در این است و اشکال اینجا است که
از شارع در همه موارد که علم اجمالی داریم آیا اذن و ترخیص ممکن است

بانه و وجه

٣٠

بانه و وجه عدم آنکه بر این اصول چه موضوعی و چه حکمی اثر عملی مترتب نیست زیرا که مکلف در مقام
عمل قادر بر مخالفه و موافقه قطعیه نیست و در فعل و ترک هر دو احتمال موافقه و مخالفه هست
پس اصل عدم وجوب و عدم حرمة ثمری در مقام عمل در نزد مکلف نیست و این اصول در اصول احکام
عملیه اند لا بد باید برای آنها اثر عملی باشد تا جاری باشند و کذلک اصول موضوعی با اینکه ادله
اینها در مورد علم اجمالی اگر شامل بشوند مستلزم تناقض اند زیرا که بعد از علم بثبوت احد الحکمین
در واقع در این مورد پس قول شارع بعدم وجوب و عدم حرمة منافاة دارد با آن معلوم در واقع را
و در خود این ادله حکم بحلیة مقید و مغیی است بعدم علم و عدم یقین برخلاف پس اجراء
اینها با علم برخلاف مستلزم ثبوت و لا ثبوت حکم است و این تناقض است قوله و ان
کان محل تامل و نظر الخ اما وجه اول پس معلوم است که استصحاب عدم حکم و یا وجود حکم و یا
اصل موضوعی که برای مترتب شود عدم یا وجود حکم محتاج باثر عملی دیگری نیست در نفس حکم
شرعی وجود او و عدم او کافی است در اثر بودن و اما تناقض پس عن قریب انشاء الله خواهد
آمد که فعلیة احکام واقعیه ممکن است که موقوف بر علم تفصیلی و قیام امارات باشد
و در مورد علم اجمالی واقع فعلی نباشد و چون فعلی نشد مثل موارد شبهات بدویه است
برای شارع اذن در ترک آنها و ترخیص در مخالفه آنها جایز است مثل موارد شبهات
غیر محصوره که با وجود علم اجمالی شارع اذن در مخالفه واقع داده و حکم عقل در
وجوب موافقه علم اجمالی و حرمة مخالفه او تنجیزی نیست مثل علم تفصیلی بلکه تعلیقی
است و موقوف بر عدم ترخیص شارع است قوله الامر السادس لا تفاوت
فی نظر العقل اصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار الخ حاصل کلام آنکه در نظر عقل تفاوتی
نیست در آثار عقلیه بین افراد قطع که حاصل شده باشد از سبب متعارف مثل حس و سماع
یا اسباب غیر متعارفه مثل رؤیا یا رمل و جفر مثلا که هر اثری که بر قطع حاصل از سبب متعارف

مترتب است همان اثر بر غیر متعارف هم مترتب است و همچنانکه قطع متعارف در نظر عقل
منجز تکالیف واقعیه است و موجب صحت مؤاخذه بر ترک است کذلک قطع قطاع که حاصل
از سبب غیر متعارف است در نظر عقل منجز واقع است براو و موجب صحت عقاب است
و عذری برای قطاع نیست در ترک در نظر عقل و همچنانکه قطع متعارف عذر است در
صورتی که برخلاف واقع باشد و هیچ نیست برای مولی که مؤاخذه نماید او را وجهی برای
در صحت مؤاخذه ندارد و کذلک قطع قطاع که حاصل از اسباب غیر متعارفه است عذر عبد
است در صورتی که عبد موافقت آن نموده باشد و آن مخالف واقع باشد و مولی حجتی در
صحت عقوبت بر عبد ندارد و لو عبد ملتفت باشد که این قطع حاصل از اسباب غیر متعارفه
است و خودش قطاع است در نظر عقل در ترتب این احکام فرقی مابین قطاع و غیر قطاع
نیست بالمره و بر هر قاطع لازم است ترتیب آثار قطع خود نماید مطلقا قوله نعم ربما یتفاوت
الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا الخ یعنی اگر در موضوع حکمی شرعا اخذ شده باشد قطع
ممکن است که شامل قطع حاصل از اسباب غیر متعارفه نباشد و از او منصرف باشد
پس در قطع موضوعی نظر بآن دلیلی است که اخذ قطع در موضوع نموده اگر تعمیم دارد
و اطلاق دارد و شامل همه افراد قطع میشود چه متعارف و چه غیر متعارف و اگر عموم
و اطلاقی ندارد و انصراف دارد بقطع متعارف یا آنکه ظاهر است در قطع حاصل از
حس مثلا پس لابد باید اتباع و ملاحظه دلیل نمود چه بسا میشود که مطلق قطع را اخذ
نموده و چه بسا میشود که قطع شخص خاص مثل مجتهد یا اهل خبره را مدخلیت داده باشد
یا قطع حاصل از حس را مدخلیت داده باشد یا مرتبه خاصه از یقین را ملاحظه نموده
باشد پس در هر حال در قطع موضوعی عبرة بر دلیلی است که اخذ قطع در موضوع نموده
و آن دلیل بحسب مقامات مختلف است قوله

قوله و بالجملة

قوله و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع الخ حاصل کلام
آنکه در سابق معلوم شد که قطع بر دو قسم بود طریقی و موضوعی و قطع طریقی در این آثار مذکوره
که تنجز واقع و صحت مؤاخذه و امثال آنها موضوع حکم عقل است یعنی همین قطع که طریق الی الواقع
است موضوع است در نظر عقل برای این آثار و تفاوتی ندارد در نظر عقل بین اقسام
این قطع از هر سببی و برای هر شخصی و در جمیع موارد همه این آثار براو مترتب است و کذلک
در نظر شرع و بملاحظه ادله شرعیه هم همچنین است زیرا که این آثار عقلیه اند و دخلی
بشرع ندارند که تصرفی در آنها نماید با آنکه این قطع که موضوع حکم عقل است طریقی است
و در سابق معلوم شد که قطع طریقی حجیت و کاشفیت او ذاتی است و قابل جعل نیست نفیا و
اثباتا پس جایز نیست که نهی نماید از قطع که این قطع حجت نیست یا بآن نباید عمل نمود زیرا که
مستلزم تناقض بود و عبد تصدیق آن نمیتواند نمود الی غیر ذلک مما مر تفصیله قوله
و ان نسب الی بعض الاخباریین انه لا اعتبار بما اذا الخ حاصل کلام آنکه اگر چه نسبت داده شده
به بعض اخباریین اینکه قطع اگر از مقدمات عقلیه حاصل شد براو اعتباری نیست و مدرک
در احکام شرعیه سماع از ائمه است علیهم السلام که تفصیل این قول را شیخ رحمه الله مفصلا نقل نموده در
رسایل و لکن مراجعه کلمات آنها تکذیب این نسبت را مینماید و ظاهر میشود که مراد آنها این
نیست که قطع طریقی اعتباری براو شرعا نیست بلکه مراد آنها این است که ملازمه بین
حکم عقل و حکم شرع نیست بمعنی که اگر عقل مصلحت ملزمه یا مفسده در شیء دید و حکم بلزوم
یا وجوب آن نمود لازم نیست که شرع هم حرام و واجب باشد و ممکن است که خفیه احکام
منوطه بطریق سماع باشد و بدون طریق سماع قطع نشود همچنانکه در باب ملازمه بین
احکام عقلیه و شرعیه خواهد معلوم شد ان شاء الله تعالی همچنانکه کلام سید صدر دال بر این است
در باب ملازمه و یا اینکه مراد آنها این است که نباید اعتماد نمود بر مقدمات

عقلیه بجهة اینکه از انها بغیر ظن حاصل نمیشود و عمل بظن منهی عنه است همچنین مثله کلام شیخ
محدث الامین استرآبادی ظاهر در این است زیرا که فرموده که هر مسلک و طریقی غیر طریق
تمسک بکلام ائمه علیهم السلام اگر معتبر باشد از باب ظن خواهد بود و ما ثابت نموده ایم سابقا
اینکه اعتماد بر ظن المتعلق با حکام و جود او عدما نیست و ظاهر این کلام اینست
که محط کلام و مورد نقض و ابرام در غیر علمیات است و هم چنین تعلیلی که در کلام خود
نموده بقوله الاشهر ان الامامیه استدلوا علی وجوب عصمة عن الخطاء العصمه بانه لولا العصمه
للزم امره تعالی عباده باتباع الخطاء و ذلک الامر محال لانه قبیح که این تعلیل ظاهر است
که محل کلام ظن است نه علم زیرا که کثرة وقوع در خطا در عمل بظنون است و فرق ما بین
ظن حاصل از کلام معصوم و قیاسات ظنیه عقلیه این است که در قیاسات کثیر خطا
و وقوع در خلاف واقع است بخلاف ظن حاصل از کلام ائمه علیهم السلام که قلیل الخطا
است و علاوه بر همچنین در فهرست فصولهای کتاب خود هم فرموده و این فصل را فصل ابطال
تمسک بالاستنباطات الظنیه قرار داده پس از مجموع کلام معلوم میشود که در مقام منع از
عمل بظن حاصل از مقدمات عقلیه است و محل کلامش در غیر علمیات است نه
اینکه علم حاصل از مقدمات عقلیه را غیر جایز العمل و حجة نمیداند و کیف کان پس حجیة
قطع طریقی و وجوب متابعة او و حرمة مخالفة او و عدم استحقاق عقوبة شدن ان و کذلک
عذر بودن ان برای عبد در نزد مولی در صورتی که عبد موافقة او نموده باشد و ان
مخالف واقع باشد و باقی آثار ان شکی نیست که در نزد عقل بر همه افراد قطع مترتب
است چه قطاع چه غیر قطاع و چه از مقدمات شرعیه و چه از مقدمات عقلیه اصلا
تفاوتی ندارد پس اگر در اخبار و کلمات اعلام چیزی باشد که موهم خلاف این باشد
که دلالت نماید بر اینکه قطع بحکم فعلی حجة نیست یا اثر واقع برا و مترتب نیست

لابد باید در اینجا جبار

در ان اخبار حمل و تصرف نمود باینکه منع حصول علم بحکم فعلی نمائیم یا منع مقدمات ان علم و لو اجمالا
قوله الاشراک یع انه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالحکم التکلیفی علة تامة لتنجزه الخ حاصل
کلام اینکه معلوم شد که علم تفصیلی در نظر عقل علة تامه تنجز تکلیف بود که بعد از حصول علم تفصیلی
بحکم فعلی صحیح بود مواخذه و مخالفتش موجب و مستحق عقاب بود و طریقیة و وجوب عمل بود و ذاتی
بود و قابل جعل نبود و منع شارع از عمل باو معقول نبود پس آیا علم اجمالی هم در نظر عقل
مثل علم تفصیلی علة تنجز احکام است در وجوب موافقه و حرمة مخالفة و عدم جواز تصرف
شرعا باینکه اذن در مخالفه او بدهد و مخالفه او را تجویز نماید احتمالا یا قطعا یا اینکه
علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست حق اینست که علم اجمالی چون در انکشاف مثل علم تفصیلی
نیست و مقداری از جهل مکلف باقی است و مرتبه حکم ظاهری محفوظ است پس ممکن
است که شارع در اطراف علم اجمالی بجرمه مثلا اذن ارتکاب بدهد که مخالفه احتمالی او
باشد و ممکن است که جمیع اطراف علم را مباح نماید و ترخیص در ارتکاب بدهد مثل موارد
شبهه بدویه و شبهات غیر محصوره و توهم تناقض این اذن با حرمة واقعی معلوم بالاجمال
ضرری ندارد زیرا که این تناقض در شبهات بدویه و شبهه غیر محصوره و در جمیع احکام ظاهری
در امارات وغیره در صورت مخالفة انها با واقع هست و هر چه الجاء بقبیح جعل اماره
و جعل حکم ظاهری نمود در قبال واقع اینجا هم همان جواب را میدهیم و لکن بخلاف علم تفصیلی
بحکم که در انجا چون انکشاف تام است و اصلا جهلی نیست و مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست
لهذا اگر شارع اذن در ترک بدهد تناقض است و بحکم ظاهری و واقعی جواب نمیشود داد
زیرا که در حال علم بواقع موضوع حکم ظاهری که جهل است مفقود است و عبد هرگز
تصدیق حکم بر خلاف قطع خود نخواهد نمود و لکن در علم اجمالی موضوع حکم ظاهری که جاهل
بواقع است موجود است و هر چه در تناقض بین حکم ظاهری و واقعی در شبهات

بدویه و غیره جواب دادیم اینجا هم جواب میدهیم پس مانع ندارد ترخیص شرعی در جواز مخالفهٔ
قطعیهٔ علم اجمالی الا آنکه در جمیع شبهات بدویه و احکام ظاهریه هست در صورت
مخالفه با واقع و الجواب الجواب پس جایز است شارع ترخیص نماید در مخالفهٔ قطعیه
معلوم بالاجمال و عدم وجوب موافقه او قوله لا یقال ان التکلیف فیهما لا یکون
بفعلی حاصل لا یقال انه فرق است بین موارد علم اجمالی و موارد شبهه بدویه و
غیر محصوره و آن فرق این است که حکم واقعی در موارد شبهه بدویه و کذلک شبهات
غیر محصوره فعلیه ندارد و انشائی است لهذا با حکم فعلی برخلاف آن جمع میشود و منافات
ندارد بخلاف مورد علم اجمالی که بواسطه علم اجمالی حکم واقعی فعلی شده و حکم فعلی با حکم
دیگری که برخلاف او باشد جمع نمیشود زیراکه لازم میاید اجتماع حکمین فعلیین و معلوم
است که آنچه محذور است و محال است جمع دو حکم فعلی است نه دو حکم مطلقا چه انشائی و چه
فعلی قوله فانه یقال کیف المقال فی موارد ثبوته فی اطراف غیر محصوره او فی الشبهات الخ
حاصل جواب آنکه هر جواب میگوئید در موارد شبهه غیر محصوره که علم بخلاف اجمالا هست و با وجود این
شارع اذن و ترخیص در ترک داده و کذلک شبهات بدویه که احتمال حکم دارد که در اینجا
هم شبهات بدویه خلاف واقع شده یا باحتمال وجود آن حکم واقعی که خلاف ترخیص است
و تناقض و اجتماع ضدین در واقع محال لذا تفاوتی ندارد که مکلف علم داشته باشد
برای او یا شک داشته باشد یعنی اجتماع حکمین فعلیین در واقع محال است چه در حال علم
مکلف بآن حکمین و چه در حال شک مکلف در آن حکمین و چه در حال غفلت مکلف
پس آنچه جواب اجتماع حکمین فعلیین است در موارد شبهه بدویه و غیر محصوره هما جواب است
در صورت علم اجمالی و شبهات محصوره و الحاصل در اذن دادن شارع در مخالفه قطعیه
علم اجمالی محذوری نیست بغیر همان منافات و تناقض بین حکم ظاهری و واقعی

جواب

و اما جواب تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را در سابق اشاره نموده و بعد از این هم در باب ظن
و حجیت امارات خودم هم بیان نموده است آه قال قوله نعم کان العلم الاجمالی کالتفصیلی فی
مجرد الاقتضاء لا فی العلیة التامة الخ حاصل انه علم اجمالی مثل علم تفصیلی در نظر عقل علة تامه
تنجز تکلیف و صحة مؤاخذه بر آن نیست و لکن مقتضی تنجز تکلیف هست یعنی اینکه اگر مانعی
از جانب شرع نباشد و اذن در مخالفه آن اجمالا یا تفصیلا نداده باشد عقل حکم مینماید
بتنجز تکلیف و صحة مؤاخذه و وجوب موافقه آن علم اجمالی مثل علم تفصیلی و اما اگر از جانب
شرع اذن در مخالفه او داده باشد مثل شبهه غیر محصوره یا مثل کل شیء فیه حلال و حرام فهو
لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه که ظاهر است در اذن دادن در ارتکاب تا اینکه علم تفصیلی
بر حرمت حاصل شود پس علم اجمالی در نظر عقل بملاحظه اذن شرعی برخلاف مثل جهل صرف است
و اصلا منجز واقع نیست و الحاصل مقتضای صحة مؤاخذه بر مخالفه علم اجمالی در شبهات
محصوره اینجا حکم عقل و مقتضای عدم صحة مؤاخذه در شبهه غیر محصوره و کذلک در جائیکه
که شارع اذن برخلاف داده مقتضای این دو مطلب این است که بگوئیم که علم اجمالی
مقتضی تنجز تکلیف است نه علة تامه آن و لازمه مقتضی بودن همان است که اگر مانع شرعا و
عقلا نباشد منجز و صحیح عقوبه است و موافقه آن واجب است و مخالفه آن حرام و اما اگر
مانع باشد مثل جهل است و اصلا منجز نیست قوله و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبة
الی لزوم الموافقة القطعیة و بنحو العلیة بالنسبة الی الموافقة الاحتمالیة حاصل کلام آنکه
و اما احتمال آنکه علم اجمالی بالنسبه بموافقه قطعیه مقتضی است در نظر عقل و اما بالنسبه
بعدم جواز مخالفه قطعیه علة تامه است که این احتمال مختار شیخ علیه الرحمه است
که علم اجمالی را بالنسبه بموافقه قطعیه و وجوب احتیاط مقتضی میداند که قابل اذن در ترک
است از طرف شارع و اما بالنسبه بحرمت مخالفه قطعیه علة تامه میداند که

جایز نمیدانند اذن شارع را در جواز ارتکاب مخالفه قطعیه و مستلزم تناقض میدانند قوله
فضعیف جدا ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحاله الخ
حاصل وجه ضعف آنکه اذن شارع در احد اطراف علم اجمالی که مستلزم عدم وجوب موافقه قطعیه است
مثل حکم شارع بجواز ارتکاب در جمیع اطراف در تناقض تفاوت ندارد و اصلا غیر اینکه در اولی
که مستلزم عدم وجوب موافقه قطعیه است احتمال تناقض است در حق مولی و در ثانی
که اذن در مخالفه قطعیه است یقین بتناقض است و معلوم است که تناقض اگر محقق
باشد و بحکم ظاهری و واقعی جواب داده نشود در محال بودن آن فرقی بین حال احتمال
و حال قطع نیست و همچنانکه قطع داریم که مولی تناقض نمیگوید احتمال تناقض هم در حق
مولی نیست زیرا که احتمال تناقض هم محال است و بالجمله مقطوع و معلوم است که مولی
و هر متکلم عاقلی تناقض نمیگوید پس هرچه مستلزم علم بتناقض باشد در حق مولی باطل است
و لذا است هر چیزی که مستلزم احتمال تناقض باشد پس تفصیل در علم اجمالی بالنسبه بموافقه قطعیه
و موافقه احتمالیه که بالنسبه باحدهما علة است و بالنسبه باحدهما مقتضی است و الحاصل
آنکه فرقی نیست اگر شارع اذن بدهد در عدم وجوب موافقه قطعیه و عدم وجوب موافقه
احتمالیه غیر اینکه در اول احتمال تناقض است و در ثانی یقین بتناقض و معلوم شد که
تناقض محتمل مثل تناقض یقینی است در استحاله این تفصیل بی وجه است یا باید
تناقض را دفع نمود بآن نحو که ذکر شد در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و ملتزم شد که علم اجمالی
بالنسبه بموافقه قطعیه و موافقه احتمالیه مقتضی است و علة نیست کما اینکه مصنف
اختیار نموده و یا اینکه باید ملتزم شد که علم اجمالی مثل علم تفصیلی علة تامه است
بالنسبه بهر دو مقام که اذن در مخالفه آن اصلا جایز نیست نه قطعا و نه احتمالا

و تفصیل مذکور

و تفصیل مذکور وجهی ندارد و ممکن است که نظر شیخ در تفصیل مابین باشد که در مخالفه قطعیه
مکلف چون قطع بواقع دارد در اجمال و با قطع خود واقع را قطعی میداند پس اذن در مخالفه
قطعیه را مناقض میداند و تصدیق این خطاب که علم بر خلاف آن دارد نمی تواند
بخلاف مخالفه احتمالیه و عدم وجوب موافقه قطعیه که در جمیع اذن شارع در ترک و جعل
بدل برای واقع باین است که شارع از واقع فی الجمله و فی بعض المقامات رفع
ید نموده و این معنا ممکن است قابل تصدیق و انکار نیست فارق و تفصیل
تصدیق مختلف است جواز مخالفه احتمالیه و عدم امکان تصدیق
او جواز مخالفه قطعیه قوله و لا یخفی ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلک
حاصل کلام آنکه معلوم است که آنچه مناسب این مقام و این مبحث است که
مبحث امارات و طرق است همان بحث از این است که علم اجمالی علة تامه تنجز است
یا مقتضی تنجز است و مناسب مبحث برائة و اشتغال بعد از فراغ از اینکه علم اجمالی
مقتضی است برای تنجز نه علة تامه اثبات وجود مانع است شرعا و عقلا یا عدم آن
و معلوم است که اگر بنا بر علیة علم اجمالی باشد برای تنجز دیگر محلی برای اثبات مانع
نیست قوله و اما سقوطه به بان یوافقه اجمالا فلا اشکال فیه فی التوصلیات الخ حاصل
کلام آنکه حال علم اجمالی در تنجز تکالیف بواسطه آن مسلم است و اینکه آن علم اجمالی مقتضی تنجز تکالیف است
نه علة تامه در نظر عقل و اما سقوط تکلیف بان علم اجمالی باینکه اجمالا ایجاد مأمور به نماید و تشخیص
مأمور به را ندهد مثل اینکه اکرام دو نفر نماید که میداند یکی از آنها زید و واجب الاکرام است
پس در توصلیات که قصد قربه در آنها معتبر نیست بلا اشکال است زیرا که غرض در آن توصلیات
وجود مأمور به است کیف ما اتفق و فرض این است که مأمور به موجود شده و اما در

عبادات که محتاج بقصد قربه میباشند پس تارة امتثال اجمالی باتیان اکثر است و محتاج بتکرار نیست مثل اینکه شک در جزء یا شرط صلوة باشد که مثلا سوره جزء صلوة هست یا نه پس در این صورت اتیان الصلوة مع السوره یقینا کافی است زیرا که جمیع اجزاء و شرایط صلوة را بتمامه اورده و کذلک قصد قربه و قصد وجه و قصد تعیین که شرایط اطاعة و امتثال اند و کیفیة اطاعت اند و در غرض از مامور به ماخوذ اند نه در نفس مأمور به زیرا که اخذ اینها در مامور به مستلزم دور است کما اینکه سابقا مکرراً این مطلب گذشته است تمام اینها را باتیان اکثر ایجاد نموده و اخلال بهیچ یک از اینها نشده پس لابد باتیان باکثر در این صورت در مقام امتثال کافی خواهد بود زیرا که جمیع اجزاء و شرایط مامور به و غرض موجود شده بلی قصد جزئیة در این سوره نشده و محتمل است که در واقع جزء باشد و قصد جزئیة آن فوت شده ولکن اعتبار قصد جزئیة جزء حتی در حال جهل در نهایت ضعف است و معلوم است که قصد جزئیة اینها در مقام امتثال معتبر نیست قوله و اما فیما احتاج الی التکرار فربما یشکل من جهة الخ حاصل کلام اینکه اما در اینجائیکه احتیاط مستلزم تکرار باشد که اقل و اکثر نباشد بلکه متباینین باشد مثل اینکه علم دارد که در روز جمعه صلوتی واجب است و نمیداند ظهر است یا جمعه است و کذلک قصر و اتمام و فرض این است که قادر است که تحصیل علم نماید که واجب کدام است و امتثال تفصیلی نماید پس احتیاط در اینجا و امثال اینها مثل صلوة الی اربع جهات بجهة تحصیل قبله اشکال شده است در او تارة باینکه در این احتیاط چون واجب معلوم نیست که کدام است لهذا قصد وجوب که قصد وجه است و شرط صحة صلوة است فوت شده زیرا که علم ندارد که واجب کدام است تا قصد وجوب او نماید و ثانیا قصد تمیز واجب که آن هم یکی از شرایط است که باید مأمور به معلوم

وممتاز باشد

وممتاز باشد آن هم فوت شده و ثالثا اینکه خود اطاعة که میتواند مأمور به را یک دفعه ایجاد نماید با علم تحصیل علم نکرده تکرار نماید لعب بامر مولی و عبث است و در نظر عقلاء اطاعة نیست قوله و انت خبیر بعدم الاخلال بالوجه بوجه فی الاتیان الخ حاصل جواب اینکه اما قصد وجه که عبارت از قصد وجوب است پس بآن اخلال نشده زیرا که این جمله صلوة را که میداند یکی از اینها واجب است بجهة وجوب میخواند و وجوب را اعتقاد شده و قصد وجوب هم دارد بلی واجب را معینا نمیداند کدام است و این اخلال بقصد تمیز است نه بقصد وجه و قصد غایه و اخلال بقصد تمیز ضرری ندارد زیرا که قصد تمیز در اطاعة در نظر عقل و عقلاء معتبر نیست و در اخبار هم از او عینی و اثری نیست و اگر در اطاعة معتبر بود لابد بر شارع بود که براو تنبیه نماید و بفهماند که قصد تمیز هم در غرض او مدخلیة دارد زیرا که در جای خود بیان شده که اگر جزء در غرض مولی مدخلیة داشته باشد و از چیزهای باشد که غالبا مکلفین از او غافل میشوند در مقام اطاعت لابد باید مولی براو تنبیه نماید و الا نقض غرض خود نموده پس چون از قصد تمیز در اخبار اثری نیست پس باید در غرض مولی مدخلیة نداشته باشد قوله و اما کون التکرار لعبا الخ و اما اینکه تکرار عبادات عبث و لعب بامر مولی است پس اولا که در تکرار ممکن است که عبد غرض عقلائی داشته باشد که خارج نماید او را از لغویة و عبث بودن و ثانیا آنکه اینجا لعب بامر مولی نیست بلکه امر مولی را تسلیم نموده لکن کیفیة امتثال امر مولی را اینجا نحو میخواهد که امتثال اجمالی است نه اینکه بامر مولی لعب و بازی مینماید اللهم الا ان یقال که لعب در مقام امتثال همان لعب بامر مولی است یا در حکم آن است زیرا که غرض مولی از امر امتثال است و حق این است که امتثال اجمالی مادامیکه از متعارف خارج نشده لعب بامر مولی نیست اصلا و کیفیة و طریق امتثال است عقلاً بلی بکثرة تکرار یلحق

بلعب می‌شود مثل اینکه صد صلوة بعمل بیاورد بجهة تحصیل یک صلوة در جائی که قصر واتمام

وقبله وثوب طاهر او مشتبه باشد با اینکه می‌تواند تحصیل علم نموده بیک صلوة تکلیف خود

را ادا نماید قوله واما اذا لم یتمکن الا من الظن به کذلک فلا اشکال فی تقدیمه الخ

حاصل کلام ایشان جواز اکتفا بامتثال اجمالی الان در محلی بود که مکلف قادر بر تحصیل علم

وامتثال علمی تفصیلی باشد واما اگر قادر نباشد مگر بر امتثال اجمالی یا امتثال ظنی پس اگر دلیل

قائم شده بر حجیة ظن در صورت عدم تمکن از علم پس معلوم است که امتثال علمی اجمالی مقدم است

بر امتثال ظنی بلکه در این صورت امتثال ظنی کافی نیست واما اگر دلیل بر حجیة ظن مطلق است ومقید نیست

بصورت عدم تمکن از علم پس اکتفاء بظن هم جایز است ومکلف مخیر است که امتثال ظنی نماید یا اجمالی

علمی واما اگر دلیل حجیة ظن دلیل انسداد باشد پس شکی نیست که امتثال اجمالی علمی کافی است

اگر از جمله مقدمات او عدم وجوب احتیاط باشد زیرا که در این صورت در نظر عقل امتثال علمی اجمالی

بهتر است از ظنی تفصیلی واو متعین نیست وبظن هم میتواند اکتفا نماید بجهة دلیل انسداد واما اگر از

جمله مقدمات آن دلیل انسداد بطلان احتیاط وامتثال اجمالی باشد که بملاحظه دلیل عسر وحرج یا

بواسطه اینکه احتیاط امتثال نیست ولعب وعبث بامر مولی است که بواسطه این وجوه احتیاط

را باطل بدانیم پس معلوم است که امتثال اجمالی فایده ندارد ولابد بعد از تعذر علم تفصیلی در مقام

امتثال لابد باید امتثال ظنی تفصیلی نمائیم وامتثال اجمالی کافی نخواهد بود واحتیاط باطل خواهد بود

وبنا بر اینکه احتیاط باطل باشد لابد باید عمل تارک طریق اجتهاد وتقلید باطل باشد ولو

احتیاط نموده باشد زیرا که امتثال تکالیف واقعیه یا بعلم است یا بظن تفصیلی عن اجتهاد

یا عن تقلید وفرض این است که این مکلف نه علم دارد تفصیلا ونه اجتهاد نموده ونه تقلید

واحتیاط هم که راه امتثال نیست وباطل است بنا بر این مبنی پس لابد عمل مکلف چنین باطل

خواهد بود

خواهد بود قوله احدها انه لا ریب فی ان الامارة الغیر العلمیة لیس کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها الخ

حاصل کلام آنکه امارات غیر علمیه مثل خبر واحد وظواهر الفاظ وظنون خاصه وظن مطلق چون انکشاف تام

از واقع ندارند لهذا در نظر عقل اینها مثل علم نیستند که کاشفیت وحجیت از لوازم ذات اینها باشد

وحجیت آن علت ومقتضی آن حجیت باشد ومحتاج بجعل جاعل نباشند بلکه اینها در نظر عقل از حجیت

منفک میشوند نه علت ونه مقتضی آن میباشند وحجیت اینها دائما محتاج است بامور خارجه که مولی اینها

را حجت نماید یا بملاحظه مقدمات دلیل انسداد عقل کشف حجیت اینها نماید در نزد مولی یا اینکه

بملاحظه همان مقدمات دلیل انسداد عقل حکم نماید بحجیت آن ظن بنا بر حکومت پس ظن فی نفسه بدون

این امور نه مقتضی حجیت است ونه علت آن بخلاف علم که فی نفسه علت تامه تنجز واقعیات وحجیت بود واین

مذکورات واضح است لمن راجع وجدانه ومحتاج باقامه برهان نیست وفرقی نیست در اینکه ظن

فی نفسه حجت نیست ومحتاج بجعل خارجی است که این حجیت از حیث ثبوت وتنجز تکالیف بآن ظن باشد یعنی

اینکه بمجرد تعلق ظن وامارة غیر علمیه بتکالیف در نظر عقل آن تکالیف منجز نمیشوند ومواخذه بر آنها

صحیح نیست زیرا که حجت بر آنها تمام نشده بخلاف علم یا اینکه از حیث سقوط تکالیف بآن ظن باشد یعنی

اینکه در مقام امتثال تکالیف منجزه اکتفا نمائیم بامتثال ظنی که عقل همچه امتثال را کافی در سقوط عقاب

نمیداند وحکم مینماید بر وجوب امتثال علمی پس ظن فی نفسه چه در مقام ثبوت تکالیف وچه در مقام

سقوط تکالیف نه علت ونه مقتضی حجیت است بلکه ظاهر شده است از بعض محققین که گویا اتفاقی

باشد اینکه در مقام امتثال اکتفا بظن میتوان نمود ولعله بملاحظه این است که دفع ضرر محتمل

اخروی که مدرک حکم عقل است در باب قاعده اشتغال که اشتغال یقینی برائت یقینیه میخواهد

این دفع ضرر محتمل را واجب نمیدانند ولکن این مطلب خلاف تحقیق است زیرا که ضرر محتمل اخروی

بحکم عقل واجب الدفع است کما یأتی ان شاء الله با اینکه اگر ضرر محتمل اخروی واجب

الدفع نباشد عقلاً باز اکتفاء بالظن در مقام امتثال نتوان نمود در نظر عقل زیرا که عدم وجوب
دفع ضرر اخروی اصل ضرر را که معدوم و منفی نمی‌نماید و ضرر اگر در واقع باشد مترتب خواهد شد و لو دفعش
واجب نبود مثل ضرر محتمل دنیوی که دفع او واجب نیست ولکن در هر موقع که آن ضرر باشد
بان مکلف میرسد و عدم وجوب دفع او مانع از رسیدن احدی ضرر نیست پس حکم عقل بعدم
وجوب دفع ضرر اخروی که عقاب است نفی عقاب نمی‌نماید اگر در واقع این محتمل ثابت
باشد و چون احتمال عقاب در امتثال ظنی باقی است و لو دفع ضرر محتمل اخروی واجب
نباشد پس لابد عقل حکم مینماید بتحصیل امتثال علمی تا مأمون از عقاب باشد پس اگر
ضرر محتمل اخروی واجب الدفع هم نباشد عقل حاکم است باینکه اشتغال یقینی برائة
یقینیه میخواهد و بهمین مطلب اشاره کرده است بقوله فتأمل قوله ثانیها فی بیان
امکان التعبد بالامارة الغیر العلمیة شرعاً و عدم لزوم محال منه عقلاً فی قبال دعوی استحالته
عقلیه ثانی از امور در بیان امکان تعبد بامارهٔ غیر علمیه است که آیا ممکن است ظن و اماره
غیر علمی را حجت نماید شارع و لازم نماید محالی از جعل حجیت آن یا محال است و جعل حجیت او
مستلزم محالات است از اجتماع ضدین و مثلین و امثال اینها و معلوم است که این امکان
امکان ذاتی نیست بمعنی اینکه آیا حجیت ظن ذاتاً مثل اجتماع ضدین و نقیضین است یا نه
بلکه مراد امکان وقوعی است در مقابل امتناع بالعرض زیرا که مدعی استحاله بجهت لزوم
این محالات قائل بامتناع شده نه اینکه نفس حجیت ظن ذاتاً و من حیث هو مثل اجتماع ضدین
باشد پس از امتناع عرضی که او ادعا مینماید معلوم میشود که محل نزاع امکان و امتناع
ذاتی نیست بلکه محل نزاع امکان وقوعی است در مقابل امتناع عرضی و چون از کلام
شیخ در رسائل استفاده میشود که امکان اصل و موافق اصل است عند الشک فی الامکان

والاستحاله

والاستحاله که فرموده است اگر شک شد در امکان و استحاله شیء و فحص نمودیم و چیزی که موجب
استحاله باشد نیافتیم عقلاء در همچه موقع بنا را بر امکان آن شیء میگذارند و آثار امکان
مترتب مینمایند لهذا المصنف در مقام رد این مطلب میفرماید که امکان چه ذاتی و چه وقوعی
اصل و مقتضای اصلی نیست که عقلاء عند الشک بنا را براو بگذارند زیرا که بناء عقلاء بر این
مطلب معلوم نیست که تعبداً بنا را بر امکان چیزی بگذارند که نمیدانند ممکن است یا نه ثم ترتیب
آثار امکان بنمایند و چون علم به بنای عقلاء نداریم پس بنای عقلاء ممنوع است و اگر فرضاً ثابت
هم باشد علم که از او حاصل نمیشود بامکان لابد ظن حاصل میشود یا تعبداً حجت خواهد شد
و معلوم است که اماره ظنیه و غیر علمیه فعلا کلام در امکان حجیت او است چگونه میشود با
ظن اثبات امکان حجیت او نمود قوله لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرف اثبات امکانه الخ
حاصل اینکه لکن دلیل وقوع حجیت آن از ادله اثبات امکان حجیت آن ظن است یعنی بدلیل وقوع
حجیت میتوان اثبات امکان حجیت نمود زیرا که وقوع اخص از امکان است پس اگر دلیل عقلی یا نقلی
قائم شد بر وقوع حجیت ظن کشف مینماید که این حجیت امری است ممکن و محال نیست و تالی باطل ندارد
که مطلقاً محال باشد یا از حکیم محال باشد و آنچه مستلزم محال است مطلقاً واقع نخواهد شد چه از
حکیم و چه غیر او و آنچه تالی مستلزم باطل است از حکیم واقع نمیشود پس در هر حال دلیل وقوع کشف
مینماید که تالی محال و باطلی ندارد پس حجیت آن ممکن است و اشاره فرموده باینکه اگر اینها
دلیل وقوع نباشد ثمری برای نزاع در امکان و استحاله او نیست زیرا که بعد از تسلیم عدم وقوع
چه فایده دارد امکان او و بالجمله دلیل امکان حجیت همان ادله وقوع حجیت ظن است
از آیه نباء و اخبار قطعیه در حجیت خبر ثقه و شهادة عدلین و غیر ذلک قوله و الامکان
فی کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان الخ توهم شده

که کلام شیخ رئیس دلالت دارد بر اینکه اصل عقلاء عند الشک فی الامکان و الاستحاله بر امکان
است زیرا که فرموده فذره فی بقعة الامکان یعنی او را ممکن بدان و آثار امکان بر او مرتب
نما لهذا جواب داده اند باینکه مراد شیخ نه این است که او را ممکن بدان بلکه غرض شیخ این است
که آنچه از غرایب شنیدی مبادرت بر منع نکن و احتمال بده که شاید واقع باشد مادامیکه برهان
واضح بر خلاف قائم نشده باشد پس مراد او احتمال است مقابل قطع بعدم نه اینکه مراد او امکان
در مقابله استحاله است و در هر حال آنچه گفته شده است در مقام اینکه اگر اماره غیر علمیه حجة
باشد لازم میاید چند امر است قوله احدها اجتماع المثلین من ایجابین او تحریمین الخ حاصل آنکه
از حجیة اماره غیر علمیه لازم میاید یکی از این امور بر سبیل منع الخلو زیرا که اماره یا موافق واقع است
یا مخالف واقع یا اینکه اصلا واقعی نیست غیر مودای اماره که اماره موافق یا مخالف او باشد
در صورت موافقه اماره با واقع لازم میاید اجتماع مثلین یکی وجوب واقعی و یکی وجوب
ظاهری که ثابت شده از اماره و کذلک تحریم و در صورت مخالفة اماره با واقع لازم میاید
اجتماع ضدین اگر واقع مثلا وجوب باشد و اماره دلالت نماید بر تحریم یا اباحه و بالعکس و
کذلک در همان صورت لازم میاید اجتماع اراده و کراهة از مولی در آن واحد در شیء واحد
و کذلک لازم میاید که در شیء واحد که واقعا واجب و اماره قائم بر حرمة او شده مثل شرب
توتون مثلا مصلحة وجوب واقعی با مفسدة حرمة ظاهری جمع شوند بدون اینکه مصلحة غلبه
نماید بر مفسدة یا عکس و این محال است زیرا که مصلحة و مفسدة ملزمه در شیء واحد لابد
کسر و انکسار مینماید و احدهما در نظر مولی ارجح از دیگری میباشد و کذلک اجتماع مثلین و ضدین
محال است بالبداهه و ما یوجب المحال محال و اما اگر ملتزم شود بقسم ثالث که اصلا در موارد
امارات حکم واقعی نیست تا این محذور است لازم بیاید بلکه حکم همان است که

اماره دلالت

اماره دلالت نماید بر او پس لازم میاید تصویب که باطل است بالفرض و بالاخبار پس حجیة اماره
یکی از این محاذیر ثلثه را دارد قوله ثانیها طلب الضدین فیما اذا اخطاء الخ حاصل کلام
آنکه محذور ثانی در حجیة اماره طلب ضدین است در آن واحد از شخص واحد در جائیکه
اماره خطا نماید و موجب وجوب ضد واجب واقعی شود مثلا در واقع صلوة ظهر واجب است
و اماره قائم شود بر وجوب صلوة جمعه یا در قصر و اتمام که در واقع قصر واجب باشد و اماره قائم شود
بر تمام که لازم دارد در آن واحد مولی هم قصر و هم تمام را از شخص واحد بخواهد و طلب ضدین در
آن واحد مثل طلب نقیضین است و محال است قوله ثالثها تفویت المصلحة و الالقاء فی المفسدة
ثالث از محذورات آنکه حجیة امارات باعث میشود تفویت مصلحة یا القاء در مفسده را در جائیکه
مؤدای ان شود و دلالت نماید بر عدم وجوب صلوة جمعه که در واقع واجب باشد یا بعدم حرمة عصیر عنبی
و در واقع حرام باشد زیرا که اماره باعث میشود فوت مصلحة واجب را در اول و وقوع
در مفسده ثانی را در حرمة عصیر و این تفویت مصلحة و القاء در مفسده قبیح است و بر حکیم محال
است قوله و الجواب انا ما ادعی لزومه اما غیر لازم او غیر باطل و ذلک لان التعبد بطرق الخ
حاصل جواب آنکه این محاذیر بر دو قسم اند یا لازم نمیایند مثل محذور اول و ثانی و یا باطل
نمیباشند مثل ثالث و بیان این مطلب آنکه حجیة از احکام وضعیه است و بلاحظه آثار
او قابل جعل است و معنی جعل حجیة نه این است که احکام ظاهریه در قبال احکام واقعیه
جعل نماید تا لازم بیاید اجتماع مثلین و ضدین و غیر ذلک بلکه معنای جعل حجیة این است
که این اماره را مثل علم نماید در اینکه منجز واقعیات باشد و عذر عبد در صورت خطا باشد
مثل علم که حجیة ذاتی بود و موافقه این اماره انقیاد باشد و مخالفة او تجری باشد پس همچنانکه
در حجیة ذاتی که علم است معنی حجیة او ترتب این آثار است و اجتماع حکمین نیست کذلک حجیة

جعل معنی حجیة قرار دادن او و ترتیب این آثار است نه اینکه معنی جعل حجیة انشاء احکامی است
در قبال احکام واقعیه پس مجعولیت در حجیة علم که ذاتی است جعل حکمی نیست کذلک در حجیة
اینها معنی حجیة ترتیب آثار حجة است عند العقل بر اینها مثل علم نه انشاء حکم ظاهری و بنا بر این
پس در مورد اماره حکمی از شارع غیر حکم واقعی نیست تا اجتماع مثلین یا ضدین بشود و محذور تفویت
هم لازم نمی آید و کذلک طلب ضدین هم از مولی لازم نمیاید زیرا که در صورت مخالفة اماره
و دلالت نمودن او بر وجوب ضد واجب عقل توهم طلب نموده و خیال کرده که قصر واجب است
مثل اینکه اگر علم حاصل می نمود بر وجوب قصر و در واقع تمام واجب بود پس از مولی طلب
ضدین نیست باقی ماند محذور رسالتش که اشاره نموده بعدم بطلان او بقوله و اما تفویت مصلحة
الواقع والالقاء فی مفسدة الخ و اما تفویت مصلحة والقاء در مفسده پس باطل نیست زیرا که مقدار
مصلحة جعل اماره که او اقوی است از این مصلحة فائتة و مفسده و بعبارة اخری در جعل اماره مصلحتی
هست که جبران مینماید این مصلحة فائتة و این مفسده را پس بنا بر این معنی در جعل امارات محذوری
و محالی نیست قوله نعم لو قیل باستتباع جعل الحجیة للاحکام الخ حاصل کلام اینکه بلی اگر قائل
بشویم که جعل حجیة مستتبع انشاء احکام تکلیفیه است یا اینکه بگوییم که جعل حجیة معنی ندارد الا انشاء جعل
احکام تکلیفیه بر وفق آنها لازم میآید اجتماع حکمین لکن اجتماع مثلین یا ضدین نیست زیرا که از
یک سنخ نمیباشند زیرا که حکم ناشی از اماره طریقی است و مصلحة در نفس آن جعل طریق است
که آن مصلحة باعث شده است انشاء حکم طریقی را که منجز واقع است در صورت موافقه
و عذر است در صورت مخالفة و این حکم ناشی از مصلحة در متعلق اماره نیست تا اراده متعلق
نماید و با این انشاء و اراده اجتماع ضدین یا مثلین شود و بعبارة اخری دو حکم با هم
منافات دارند در حالتیکه هر دو مثل هم باشند که ناشی شده باشند از اراده و کراهة

در متعلق

در متعلق اماره و اما اگر یک حکم که حکم واقعی است ناشی از مصلحة متعلق است و بر وفق او اراده
و کراهة هم از مولی هست و حکم طریقی است که مولی بلحاظ مصلحة در جعل طریق اراده جعل
طریق نموده و انشاء حکم طریقی نموده من دون اراده متعلق اماره و من دون مصلحة فیه پس معلوم
است که اجتماع مصلحتهای در موضوع واحد نیست و کذلک مصلحة و مفسدة تا اجتماع ارادتین
شود یا اجتماع اراده و کراهة شود در شیء واحد و معلوم است که مصلحة در جعل موجب جعل است
نه موجب اراده و کراهة در متعلق اماره و بالنسبة بمتعلق از جهة اماره حاصل نشده مگر یک حکم
انشائی طریقی که بغیر مصلحة در جعل موجب دیگری ندارد و یک حکم واقعی و اراده بالنسبة بمتعلق با یک است
پس مرجع حکم جعل اماره بانشاء حکم طریقی است از روی مصلحة فی الطریق و حکم واقعی از روی مصلحة است
فی نفس المتعلق و معلوم است که آنچه محذور است اجتماع اراده و کراهة است در شیء واحد و اینجا
بالنسبه بمتعلق یک اراده بیش نیست و کذلک دو وجوب فعلی ناشی از مصلحة با هم منافات دارند و
اینجا دو وجوب است که یکی ناشی از مصلحة است و اراده دارد بر وفق او که فعلی و واقعی است
و دیگری وجوب انشائی است فقط که اراده و کراهتی از او بالنسبة بمتعلق نیست پس دو حکم
انشائی هست و دو حکم انشائی در مرتبه انشاء با هم منافات ندارند و اراده و کراهة که منشأ
منافات است یکی است و آن متعلق در حکم واقعی است و اما حکم طریقی چون بلحاظ مصلحة
در نفس طریق است پس مصلحة طریقی باعث اراده نمیشود الی آخره اگر مصلحة در نفس متعلق بود
در اراده حاصل میشد و این مطلب اشاره بآن است که در مبدأ اعلی بغیر علم بصلاح و علم بفساد
معنی برای اراده و کراهة نیست و اراده و کراهة لا بد در نفس نبوی یا ولی بعد از علم بصلاح خواهد
موجود شد پس در مبدأ اعلی چه بلحاظ مصلحة در نفس متعلق و چه بلحاظ مصلحة طریقیه اصلا
اراده و کراهتی بغیر علم بصلاح و فساد نیست لکن در نفس نبوی یا در نفس ولی بعد از وحی و الهام
این مصلحة و مفسده اگر مصلحة در نفس شیء است اراده و کراهة بالنسبة بآن شیء حاصل

می‌شود و اما اگر مصلحة در طریق باشد و جعل طریق مصلحة داشته باشد پس معلوم است که این مصلحة
طریقیه باعث نمی‌شود که نفس نبی یا ولی اراده نماید این متعلق را بلکه بملاحظه این مصلحة انشاء حکم
طریقی می‌نماید که منجز واقعیات و عذر عند المخالفة باشد پس بالنسبة بشرب تتن مثلا که در واقع
حرام و اماره قائم بر وجوب او شده در نفس نبوی نیست مگر کراهة بملاحظه مفسدهٔ او و اصلا
اراده و میل بوجود او ندارد زیرا که مصلحهٔ جعل طریق باعث نمی‌شود که در نفس او اراده و میل
بوجود شرب تتن حاصل شود بلکه حکم طریقی بملاحظه جعل مصلحة در جعل انشاء نموده و حکم انشائی
بی اراده متعلق و بدون مصلحة فی المتعلق منافاة ندارد با حکم واقعی فعلی از اراده المتعلق را
و قول مصنف و الاخر واقعی حقیقی عطف است بقوله احدهما فلا تغفل قوله نعم یشکل الامر فی
بعض الاصول العملیة کاصالة الاباحة الخ حاصل کلام آنکه بلی اشکال حکمین متنافیین باتمامهما در
بعض اصول عملیه مثل اصالة الاباحة و قاعده طهارت و کذا استصحاب اباحه و حلیه باقی میماند
زیرا که حکم باباحه فعلی منافاة دارد با حرمة واقعی و اینها ظاهر اند در حکم باباحه پس جمع می‌شود
حکم واقعی فعلی با ضد آن و این حکم باباحه چه از روی مصلحة در اذن باشد و چه از روی مصلحة
در متعلق باشد منافاة دارد با حرمة واقعی قوله فلا مناص فی مثله الا عن الالتزام بعدم الخ
پس علاج دفع منافات بین الحکمین باین است که گفته شود که حکم واقعی در موارد این اصول
فعلی تام نیست یعنی در نفس نبوی یا در نفس ولی که محل حدوث اراده است حاصل شدن اراده
موقوف است برا اینکه اذن از شارع برخلاف صادر نشده باشد و الا اگر اذن صادر شده باشد
آن حکم واقعی فعلی هست لکن نه فعلی تام که اراده و کراهة هم داشته باشد بلکه فعلی بمعنی که
اگر علم باو متعلق شود منجز می‌شود و کذلک اگر اماره قائم شود منجز می‌شود لکن اراده و کراهة
در نفس نبوی نیست بالنسبة باین شیء و چون اراده و کراهة نشد رفع منافات شد زیرا که
حکم واقعی فعلی بی اراده بر ترک جمع می‌شود با حکم فعلی و اذن فعلی مع الاراده پس

رفع منافاه

رفع منافاه بالتزام عدم اراده و کراهة بالنسبة بحکم واقعی شد و لکن حکم واقعی فعلی بمرتبه اول
هست که بعلم و اماره منجز شود نه مثل احکام انشائی صرف که بعلم و اماره منجز نمی‌شوند و لکن
فعلی تام که اراده و کراهة داشته باشد نیست و حصول اراده و کراهة منوط و موقوف است
که اذن از شارع برخلاف نیامده پس منقدح شد اینکه منافاة بین حکم واقعی فعلی باین
معنی و حکم اباحه ظاهری که مفاد اصول است نیست و معلوم شد که حکم واقعی که اصل و اماره
برا و قائم شده انشائی صرف نیست که بعلم و اماره هم منجز نشود بلکه فعلی است لکن بمرتبه اول
که بعلم و اماره و اصل موافق منجز می‌شود لکن حصول اراده بر وفق او مشروط است بعدم
اذن برخلاف آن قوله فی یشکل تارة بعدم لزوم الاتیان حینئذ بما قامت الخ حاصل آنکه
معلوم شد که منافات بین حکمین نیست و معلوم شد که حکم واقعی که در موارد اصول است فعلی
است نه انشائی تا اینکه اشکال شود که اگر احکام واقعی انشائی باشند پس بعد از قیام
اصول موافق هم برانها واجب نیست عمل بانها زیرا که احکام انشائی در حال علم بانها واجب
العمل نمیباشند زیرا که انشائی اند فضلا از اصول و امارات و حال آنکه بدیهی است که
بقیام امارات و اصول بر احکام واقعیه واجب است عمل بانها پس این بداهة وجوب عمل
کشف مینماید از اینکه این احکام در مرتبه انشائی نیستند و جواب این اشکال از ما ذکرنا
معلوم شد زیرا که این اشکال برکسی وارد است که احکام واقعیه در موارد اصول را انشائی
بداند و لکن بیان شد که حکم واقعی موارد اصول انشائی صرف نیست بلکه فعلی است بان
معنی که ذکر شد و دفع منافاه شد و بر حکم فعلی این اشکال وارد نیست قوله لا یقال
حاصل اشکال آنکه اگر قائل شویم که احکام واقعیه که در موارد امارات و اصول میباشند انشائی
اند ممکن است که گفته شود که این احکام انشائی بعد از قیام اماره و طریق برانها حکم انشائی
که قائم علیه الاماره می‌شوند و بواسطه این صفة قیام اماره برانها در نظر عقل فعلی می‌شوند و منجز

می‌شوند پس بقیام اماره واقع است فی فعل و منجز می‌شود قوله فانه یقال لا یجوز بسبب قیام

الاماره المعتبره علی حکم است فی الخ حاصل جواب آنکه بواسطه قیام اماره اگرچه آثار

نفس حکم است فی الست مترتب می‌شود بر این حکم نه آثار حکم است فی که قام علیه الاماره و ترتیب

آثار حکم است فی طریق دار محتاج بتنزیل آخری است غیر از این تنزیل که مجموع طریق و مودی

را بمنزله واقع طریق دار نماید بلی اگر حکم است فی واقع اصلا اثری ندارد و شارع

امارات قائمه بر حکم است فی را حجه می‌نمود از جهه اینکه دلیل حجیه شارع لغو و بی اثر نشود

حکم میکردیم از جهه دلاله اقتضا و صونا لکلام الحکیم عن اللغویه بر این تنزیل هم لکن احکام

است فی آثار دارند کما سیجیٔ است انشاء الله تعالی فی قوله و آخری بانه کیف یکون التوفیق بذلک مع

احتمال احکام فعلیه بعثیه او زجریه فی موارد الطرق و الاصول الخ و اشکال دیگر بر کسی که

دفع منافاه نموده بین الحکمین بان است فی دفع آنکه نحن نحتمل احکاما فعلیه در موارد اصول

و امارات و با این احتمال دفع منافات نشده زیرا که همچنانیکه قطع بثبوت حکمین متنافیین

نمی‌شود کذلک باید رفع احتمال هم بشود تا قطع حاصل شود بعدم منافات و الا احتمال المتنافیین

(وجود متنافیین)

مثل قطع بوجود متنافیین است و بعباره اخری رفع منافاه بین الحکمین باید بنحوی باشد که

احتمال وجود حکمین متنافیین هم نباشد و الا دفع منافاه نشده بلی علم بحصول منافاه

نداریم و مجرد این در جواب و رفع اشکال کافی نیست و جواب این اشکال هم از ما سبق معلوم

شد زیرا که احکام واقعیه در موارد اصول و امارات تماما فعلی نمی‌باشند و منافاه ندارند

بان بیانی که گذشت قوله کلا لا یصح بان الحکمین لیسا فی مرتبه واحده بل فی

مرتبتین الخ حاصل کلام آنکه مفاسد این جواب که دفع منافات بین الحکمین نموده بود

بان است فی و فعلی معلوم شد کذلک دفع منافات نمودن باختلاف مرتبه که گفته شود که حکم

ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست زیرا که موضوع حکم ظاهری که شک در موضوع حکم

واقع است

واقع است بعد و مرتبه از حکم واقعی متأخر است زیرا که اول باید حکم واقعی بوده باشد

و مکلف جاهل باو یا شک در او داشته باشد تا حکم ظاهری جعل شود پس موضوع او واقع

است بما هو و موضوع حکم ظاهری واقع فی حال الشک فی الحکم الواقعی است و موضوع

این حکم ظاهری رتبه موخر از حکم واقعی است و این جواب جواب سابق هر دو مستفاد می‌شود

از کلمات شیخ اعلی الله مقامه قوله فان الظاهری و ان لم یکن فی تمام مراتب الواقع الخ حاصل جواب

آنکه بلی حکم ظاهری در تمام مراتب حکم واقعی نیست زیرا که در صورت علم بواقع یا غفلة از واقع

حکم ظاهری نیست لکن در حال شک در حکم واقع که موضوع حکم ظاهری موجود است موضوع

حکم واقعی هم موجود است زیرا که موضوع او واقع است بما هو و واقع در حال شک هم است

پس هر دو موضوع که محقق شد هر دو حکم هم میاید و منافاه بحال خود باقی است و بعباره اخری

موضوع دلیل حکم واقعی خمر است بما هو و موضوع دلیل ظاهری و اصل خمر مشکوک الحکم است و معلوم

است که دلیل حکم واقعی حتی حال جهل و شک را هم باطلاقه شامل است پس اماره و اصل که

که خمر مشکوک الحکم را حلال نماید لابد معارض می‌شود با اطلاق حکم واقعی که شامل حال شک

هم بود و در حال شک هر دو دلیل و هر دو حکم جمع می‌شوند و منافاه در این حال بحال خود باقی

است پس حق در جواب و حق در دفع منافات بین الحکمین ما ذکرنا بود فتامل فیه قوله ثالثها

ان الاصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص الخ حاصل کلام آنکه اصل در آن طریق و اماره و ظنی

که حجیه آن معلوم نباشد شرعا و واقعا یعنی نه علم بحجیه او داشته باشیم و نه حجیه معلومی بر حجیه

او قائم شده باشد اصل در همچه اماره و ظنی عدم حجیه است یعنی عدم ترتب آثار حجیه

است بر این اماره و ظنی تا معلوم شود حجیه او و آثار حجیه عبارت است از تنجز واقعیات

باو و عذر شدن او برای مکلف در صورت موافقه مکلف او را و مخالفه آن ظنی با واقع

وصحة مواخذه و مذمت عقلا بر مخالفه او و استحقاق ثواب و مدح عقلا در موافقه او و
انقیاد و تجری در صورت موافقه و مخالفه پس مقتضای اصل عدم ترتب کلیه این آثار
است تا معلوم شود حجیه او یا بعلم یا بحجه معتبره و وجه این مطلب آنکه این احکام حجه
که ذکر شد همه اینها احکام عقلی اند برای حجه و در موضوع حکم عقل علم جزء موضوع است
یعنی این احکام در نظر عقل مترتب است بر حجه معلوم که حجه واقعی که معلوم نباشد در نظر عقل
نه منجز واقع و نه مصحح عقوبه است و نه مثوبه و این مطلب واضح است پس بعد از آنکه
علم در حکم عقلی جزء موضوع شد پس لابد بمجرد شک در حجیه موضوع حکم عقل منتفی است
قطعا پس لابد آثار مترتبه بر حجه مترتب نمی شود و هم چنین است هر حکمی که علم جزء موضوع
او باشد عقلا یا شرعا که بمجرد شک در موضوع قطع بعدم موضوع حاصل می شود و علم حاصل می شود
بعدم ترتب آثار آن موضوع و کذلک تجری و انقیاد هم که حکم می نماید عقل بقبح تجری و حسن انقیاد
در موقعی است که حجه معلومه داشته باشد و موافقه او نماید یا مخالفه او نماید و اما اگر حجه در
واقع باشد که عبد علم باو نداشته باشد پس نه در موافقه آن حجه انقیاد و نه در مخالفه
او تجری است بلی بملاحظه رجاء واقع اگر داعی او در وه باشد بالنسبه بواقع انقیاد
شده و لکن وجود و عدم این حجه مشکوکه مساوی است پس جمیع این احکام عند العقل مترتب
است بر حجه معلوم و مشکوک الحجیه ملحق بعدم حجه است زیرا که علم داریم که موضوع حکم عقل
منتفی است قوله و اما صحة الالتزام بما ادی الیه من الاحکام و صحة نسبته الیه تعالی الخ
حاصل آنکه و اما صحة التزام با آنچه این اماره و ظن مشکوک الحجیه باو موقت شده مثل آنکه اجماع
منقول مثلا قائم شده بر وجوب صلوة الجمعه پس واجب یا جایز باشد برای ما که ملتزم بشویم تصحیح شده است
و اذعان نمائیم باین وجوب صلوة الجمعه و یا صحة نسبة دادن این وجوب بشارع که

بگوییم حکم الله است

که بگوییم این وجوب صلوة جمعه حکم الله است پس این صحه اثر از آثار حجه نیستند زیرا که ظن بنابر حکومه
اگر حجه باشد معلوم خواهد شد که نه التزام بمظنون واجب است و نه آن مظنون حکم الله است
زیرا که ظن بنابر حکومه واجب الاتباع است نه اینکه مظنون حکم الله است و حکم واقعی است پس معلوم
است که اینها از آثار حجه نمیباشند و الا در این ظن بنابر حکومه هم باید موجود باشند پس بعد از
اینکه از آثار حجه نشد اند پس اگر شرعا مشکوک الحجه واجب باشد التزام بمدلول او و صحیح باشد
استناد حکم الی الله باو و لکن این آثار حجه که تنجز واقعیات و استحقاق ثواب و عقاب
و عذر شدن او برای عبد است نداشته باشد ثمری در مقام حجیه ندارد زیرا که نه مخالفه او
عقاب آور است و نه موافقه او ثواب آور و حجه که این آثار برا و مترتب نباشد در حکم
لا حجه است و لکن اگر این آثار استحقاق عقاب و ثواب و غیره برا و مترتب باشد و لکن
التزام باو جایز نباشد و استناد حکم هم الی الله جایز نباشد اصلا ضرری در حجیه نمی رساند
و این ظن حجه هست و بعباره اخری مناط در حجیه و عدمش همان آثار عقلیه است که ذکر شد
و اما صحه استناد و وجوب التزام یا از آثار حجه نیستند یا اگر باشند هم از آثار مرغوبه حجه
که مقصود و محل کلام ما است نمیباشند و عمده همان آثار است که از حجه و طریق مرغوب
و مطلوب است و آنچه شیخ مرحوم ذکر نموده از عدم صحه استناد و حرمه افترا و تشریع در حجیه با آثار
حجه ندارد و یا نبودن آثار عقلیه بودن اینها مثمر در حجیه نیست و با بودن آثار عقلیه نبودن
اینها مضر بحجیه نیست پس مقتضای اصل عدم ترتب آثار حجه است مگر بر حجه معلومه قوله فصل
لا شبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده الخ حاصل کلام آنکه از جمله ظنون
که خارج شده اند از تحت این اصل مذکور ظواهر الفاظ است که ظاهر لفظ

وظنی حاصل از ظواهر از تحت این اصل خارج است که آنها حجه میباشند زیرا که سیره و
طریقه عقلا برای مستقر است که استکشاف مراد متکلم از ظاهر لفظ او مینمایند و آنچه
از ظاهر لفظ استفاده شود حجه است بر مراد است و به او احتجاج مینمایند و تارک او را مذمت
و موجب عقاب میدانند و چون یقین داریم که شارع در مقام فهم مرادات خود از
الفاظ طریقه دیگری احداث ننموده و منع از طریقه و سیره عقلا ننموده لهذا ظواهر الفاظ
شارع هم در مقام فهم مرادات شارع حجه است و موجب استحقاق ثواب و عقاب است و
ظاهر این است که این ظواهر حجه است چه مفید ظن باشند چه نباشند و چه ظنی بر خلاف باشد
یا نباشد زیرا که اگر ظاهر لفظی از مولی باشد بر عبد واجب است عمل و عبد نمیتواند معتذر بشود باینکه
از این ظهور برای من ظن حاصل نشد یا آنکه من ظن بر خلاف این ظاهر داشتم و عقلا
هیچ عذری از او قبول نمینمایند بلکه اگر مخالفه کرده باشد معتذرا باین العذر را معاقب
و ملوم است و هم چنین اختصاص ندارد حجیه این ظهورات بمن قصد افهامه زیرا
که جمیع آثار حجیه از استحقاق المخالف للعقاب و الموافق للثواب و عدم صحة اعتذار
و باقی آثار جمیعا بر غیر من قصد افهامه عند العقلاء مترتب است که اگر عبد مخالفه نموده
باشد صحیح نیست که بگوید که من مقصود بافهام نبودم در خطابی که شما بلازم بوده
و مولی میتواند احتجاج نماید براو که تو ظاهر خطاب را دانستی چرا مخالفه نمودی
واز این آثار که آثار حجیه است معلوم میشود که ظواهر الفاظ مطلقا حجه است
چه مخالف مقصود بالافهام باشد یا نباشد و فرقی نیست در این حجیه ظواهر

بین ظواهر

بین ظواهر کتاب یا ظواهر سنته و یا غیر اینها فرقی نه وان ذهب بعض الاصحاب الی عدم
حجیة ظاهر الکتاب اما بدعوی اختصاص فهم القرآن الخ حاصل آنکه بعض اصحاب قائل شده
اند که ظواهر الفاظ کتاب حجه نیست بچند وجه اول آنکه فهم قرآن مخصوص بائمه و اهل البیت علیهم
السلام است و قرآن را نمی فهمد مگر کسی که مخاطب او است ولهذا در روایات ابو حنیفه
و قتاده را منع از فتوی دادن بر طبق قرآن نموده اند مستدلا باینکه علم قرآن در نزد
ما است و شما حرفی از او بهره ندارید پس حاصل این وجه است که ظواهر الفاظ قرآن خصوصیتی
دارد که لا یعرفه الا الراسخون فی العلم و من خوطب به و غیر اینها نمی فهمند مراد از انها را
ثانی از وجوه آنکه چون قرآن مشتمل بر مضامین عالیه و مطالب غامضه و معجزه باقیه است
و مشتمل بر رموزات و کنایات مثل فواتح سور و غیره است پس لابد انظار و افکار غیر
ائمه بانها نمی رسد و مراد از او را نمی فهمد و این وجه با وجه اول قریب المخرج اند و نتیجه
هر دو عدم فهم مرادات است بجهت دلالت روایات که ظاهر وجه اول است یا بجهت اشتمال
قرآن بر مضامین عالیه و رموزات که حاصل وجه ثانی است ثالث از وجوه آنکه در
کتاب کریم منع شده از اتباع متشابه و آنچه از آیات که نص و صریح نباشد داخل
در متشابهات است پس جایز نیست عمل بان قال الله تعالی و اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون
ما تشابه منه الخ و لا اقل احتمال این هست که ظواهر قرآن از متشابهات
باشد اگر معلوم نباشد این مطلب زیرا که معنی متشابه که در قرآن نهی از اتباع آن
شده مجمل و مشکوک و متشابه است و محتمل است که ظواهر از اهم متشابهات باشد پس
عمل بانها جایز نباشد رابع از وجوه آنکه اگر چه ظواهر قرآن ذاتا هم متشابه

نباشد عرضا مجمل و متشابه شده زیرا که علم اجمالی داریم بکثرة تقییدات و تخصیصات و نسخ و تجوز که در آن
ظواهر شده و با این علم اجمالی یا اصلا ظهوری باقی نمیماند یا اگر باقی باشد هم حجة نیست و این اختصاص
بکتاب ندارد هر ظاهر کلامی که این نحو باشد که معلوم شود اجمالا که در او خلاف ظواهر زیاد شده حجة
نخواهد بود خامس از وجوه آنکه اخبار کثیره دلالت دارد بر نهی از تفسیر برأی و تفسیر برأی شامل است
حمل لفظ ظاهر را بر معنی خودش همچنین که شامل است حمل لفظ مجمل را بر یک معنی از معانی خودش
این حاصل وجوه خمسه بر عدم حجیة ظواهر کتاب قوله ولا یخفی ان النزاع یختلف صغرویا و کبرویا
حاصل آنکه بحسب این وجوه که اقامه شده است بر عدم حجیة ظواهر کتاب نزاع مختلف میشود بعض اینها
دلالت بر منع صغری دارد یعنی کتاب ظواهر ندارد و اگر ظاهری داشته باشد حجة است
مثل دو وجه اول که منع فهم معنی قرآن میکنند و مثل وجه رابع که بالعرض بجهة طرو تخصیص
و تقیید و علم اجمالی منع ظهور کتاب میکند و بعض اینها دلالت بر منع کبری دارد که مسلم است
که کتاب هم مثل باقی الفاظ ظهورات دارد لکن عمل بظاهر اینکه ظاهر از افراد متشابه است
یقینا یا احتمالا لهذا باید باین ظهور عمل نکرد یا بجهة اینکه حمل لفظ بر معنی ظاهر اش داخل
در تفسیر برأی است و تفسیر برأی حرام است پس این دو وجه دلالت دارند بر منع کبری و لا یخفی
اینکه وجه رابع را که علم اجمالی بطرو تخصیص و تقیید است ممکن است که صغری قرار بدهیم و ممکن است
که کبری باشد که علم اجمالی مانع از حجیة ظاهر باشد نه مانع از اصل ظهور قوله و کل هذه الدعاوی
فاسدة اما الاولی فانما المراد مما دل علی اختصاص الخ حاصل کلام آنکه همه اینها عادی باطل است
اما اولی که معرفت قرآن مخصوص باهل بیت عصمت است یعنی معرفت قرآن تماما چه محکم و چه متشابه چه
ظاهر و چه باطن مخصوص اینها است ولکن معرفت همه قرآن بنحوی که کسی از آن چیزی نداند که
بالوجدان مخصوص اینها نیست زیرا که در قرآن است قصص و حکایات و ظواهر صریحه که
اینها را همه میدانند و منع ابو حنیفه و قتاده از فتوی بر وفق او بجهة این بود که

انها بقران

انها بقران خود را از ائمه و اهل بیت مستغنی میدانستند و رجوع بانها نمیکردند پس اگر کسی
عمل بظواهر نماید بعد از فحص و بحث و بعد از مراجعه اخبار ائمه معلوم است که این نهی او را
شامل نمیشود و حال آنکه خود ائمه در مواقع کثیره در تعارض روایات و غیره ارجاع بکتاب
نموده اند و خود استدلال بان نموده اند بکتاب و اما وجه ثانی که اشتمال کتاب بود بر مضامین
عالیه یعنی کتاب مشتمل بر مضامین عالیه و رموز و کنایات هست ولکن این مطلب مانع نیست از اینکه
ظواهری که در او هست در احکام شرعیه اینها حجة باشند و علم آن مضامین عالیه و رموز است
مخصوص بائمه و اهل بیت باشد و اما وجه ثالث که ظواهر از متشابهات است پس جواب منع بودن
ظاهر است از متشابهات زیرا که متشابه عبارت است از مجمل و ظاهر در نظر عرف از مجمل
نیست و اما وجه رابع که علم اجمالی بطرو موانع از ظهور بود پس علم اجمالی مانع است از ظهور
اگر بفحص و بحث در اخبار منحل بعلم تفصیلی و شک بدوی نشود لکن از فحص بعد میاید که این
علم اجمالی موجب فحص است و بواسطه فحص منحل میشود زیرا که از اول علم اجمالی بمقیدات و
مخصصات است در ما باید بیانا من الاخبار و منشأ علم اجمالی هم همین وجود مخصصات است
در اخبار پس بعد از فحص و بحث از اخبار و آیات دیگر علم اجمالی منحل میشود و مانع از
عمل بظواهر نیست و این جواب بدو تقریب ذکر میشود یکی اینکه معلوم بالاجمال بواسطه
فحص و بدست آمدن مقداری از تقییدات و تخصیصات که بمقدار آن معلوم بالاجمال
است منحل میشود و دیگری آنکه از اول علم اجمالی بمخصصات و مقیداتی است که در
این اخبار و احادیث است که اگر فحص نمائیم بانها خواهیم رسید و معلوم است که این علم
اجمالی بواسطه فحص منحل خواهد شد زیرا که از اول اطراف او ضیق و منحصر در ما
باید بیانا من الاخبار بود و تحقیق این مطلب انشاء الله خواهد آمد قوله

واما وجه خامس که دلالت دارد بر اینکه حمل لفظ بر معنی ظاهر آن تفسیر برأی است پس جواب آنکه
اولاً حمل لفظ بر ظاهر معنای خود تفسیر نیست زیرا که معنی تفسیر برداشتن پرده است از چیزی که در ظهور لفظ
در یک معنا اصلاً ستره و حجاب نیست تا محتاج باشد به کشف قناع و ثانیاً اگر تسلیم شود که حمل لفظ
بر معنی ظاهر تفسیر است لکن تفسیر برأی نیست زیرا که لفظ را از روی وضع و قواعد لغویه حمل
بر معنی خود نمودن اصلاً دخلی برأی ندارد و اعمال رأی در او نشده زیرا که رأی عبارت از
استحسانات عقلیه و اعتبارات ظنیه است که شخص بملاحظه آنها لفظ را حمل بر معنائی نماید مثل
اینکه لفظ مجمل باشد یا ظاهر در معنائی باشد و بملاحظه استحسانات عقلیه حمل بر خلاف ظاهر نمائیم
یا تعیین معنای مجمل نمائیم بدون اینکه رجوع نمائیم بائمه و اوصیا علیهم السلام همچنانکه عامه مینمایند
پس حمل لفظ بر معنای ظاهر خودش دخلی بتفسیر برأی ندارد و مؤید این معنی که تفسیر برأی در ظواهر
نیست و در مجملات است آنکه در بعض اخبار وارد شده که ناس هلاک شده اند در متشابه
زیرا که مطلع و واقف نشده اند بر معنای آن و نشناختند حقیقت آن را پس برای او از پیش خود تأویل
و معنی قرار داده اند و استغنا نموده اند بواسطه این مطلب از اوصیاء پس تفسیر برأی منهی عنه
در جائی است که متشابه باشد و محتاج بتفسیر و اعمال رأی باشد قوله مع انه لا محیص عن حمل
هذه الروایات الناهیة الخ حاصل آنکه این روایات اگر ظهور هم داشته باشند بر اینکه
حمل لفظ بر معنی ظاهر او تفسیر برأی است پس لابد باید این اخبار را حمل نمود بر غیر ظواهر
از متشابهات و مجملات بملاحظه اخبار کثیره که دلالت دارد بر وجوب و جواز
عمل بظواهر قرآن جمعا بینها و این اخبار مثل خبر ثقلین که ایها الناس انی تارک فیکم
الثقلین کتاب الله و عترتی الخ که دلالت دارد بر وجوب تمسک بکتاب الله و آنچه
وارد شده در مقام تعارض اخبار و حجیة اخبار که هر خبری که موافق کتاب الله است

حجة است و مرجح

حجة است و مرجح است و آنچه مخالف است مطروح است و در باب شروط که هر شرطی که مخالف کتاب
باشد ممضی نیست و آنچه عموماً دلالت دارد بر عمل بکتاب و تمسک به و الی غیر ذلک و معلوم
است که ارجاع نشده اند مکلفین در این موارد بنصوص قرآن زیرا که مخفی نیست که خبری
که موافق احد الروایتین آیات عام است یا مطلق است یا ظاهر دیگر است از ظواهر قرآن و قلیل است
که دو روایة معارضه نمایند و یکی موافق با نص قرآن باشد زیرا که در جائی که از قرآن
نصی باشد تعارض روایات معنی ندارد و کذلک موارد شروط که مخالف و موافق کتاب است
یعنی مخالف ظاهری از ظواهر کتاب و کذا موافق پس ارجاع بظواهر کتاب که در این روایات
کثیره شده موجب می شود که حمل نمائیم اخبار تفسیر برأی را بر آن معنی که ذکر شد که حمل لفظ
بر خلاف ظاهر یا تعیین معنی مجمل باعتبارات ظنیه و معلوم شد از منع این استدلال که
که حجیة ظواهر کتاب مانعی ندارد و بعد از فحص و بحث و رجوع باخبار اهل البیت و غیره
قوله و دعوی العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیه بنحو اما باسقاط او بتصحیف وان کانت الخ
حاصل کلام آنکه اگر توهم شود که در ظواهر کتاب علم اجمالی بتحریف آن داریم که از اخبار و آثار
استفاده شده که در بعضی از آیات اسقاط شده بعض کلمات و بعض آیات و تغییر بعض کلمات
هم شده مثل و تجعلون شکرکم بدل رزقکم در سوره واقعه و طلع بدل طلح منضود و غیر اینها
که از اخبار کثیره استفاده می شود و با این علم اجمالی جایز نیست عمل بظواهر زیرا که در
هر ظاهری احتمال سقوط قرینه و تصحیف هست و حاصل جواب آنکه قرآن ظواهری دارد مشتمل
بر احکام و ظواهری دارد در قصص و حکایات و ظواهری دارد در مقام ارشاد و وعظ
و انذار و ذکر موت و قیامت و غیره و حجیة ظواهر کتاب در غیر احکام لا معنی له
و لا اثر له و آنچه موثر و حجة است ظواهر احکامیه است و علم اجمالی بتصحیف در ظواهر
متعلقه باحکام شرعیه فقط نداریم و تصحیف واقع که مردد باشد که در

این ظواهر متعلقه باحکام شده یا در ظواهر دیگر که برای ما حجت نیستند و اثری ندارند همچه تصحیف
علم اجمالی با و ضرری ندارد زیرا که معلوم بالاجمال وقتی موثر است که در جمیع اطراف اثر
داشته باشد و تکلیف بیاورد و اما اگر تحریف واقع فی الحجة او فی غیر الحجة اثری ندارد
اگر در غیر حجت واقع شده باشد پس علم اجمالی باین نحو از تحریف بحجیة ظواهر مضر نیست و اگر
این نحو از علم اجمالی مضر بظواهر باشد غایتا ظواهر کلمات از حجیت میافتند بجهت اینکه بین اینها
کلمات مولی که ظواهر آن حجت است و بین ظواهر غیر مولی یا یک ظاهر دیگری که فرض شود
و حجت نباشد غالبا علم اجمالی بتحریف واقع میشود و بالجمله علم اجمالی بتحریفیکه در حجت واقع
شده باشد ذو اثر است و ظاهر حجت از حجیت میافتاد و اما علم اجمالی بتحریفی یا در حجت یا
در غیر حجت اصلا اثری ندارد بلکه موجب فحص هم نمیشود بلکه بر وجوب فحص دلیل دیگری قائم
شود بلی اگر ادعا بشود علم اجمالی بسقوط قرائن متصله یا از حجت یا از لا حجت که باقی ظواهر الله
باعث میشود که برای این آیات که ظاهر اند در احکام شرعیه ظهوری منعقد نشود و حجت
نباشند لکن منع مینماییم همچه علمی را از اصل الحجه معلوم است وقوع تصحیف است فی الجمله
بلکه در آن آیاتی بوده که منافی اغراض اینها بوده است و اما با آیات احکامیه عنادی

نداشته اند غالبا قوله ثم ان التحقیق ان الاختلاف فی القرائة بما یوجب الاختلاف فی الح[کم]
حاصل کلام اینکه اگر در قرآآت اختلاف واقع شود بنحوی که موجب مغایرة معنا اینها شود مثل
قوله تعالی و لاتقربوهن حتی یطهرن بتخفیف یا بتشدید که اگر بتخفیف باشد دلالت دارد بر
اینکه وطی بمجرد طهر از حیض جایز است و غسل لازم نیست و اما اگر بتشدید باشد دلالت
دارد بر اینکه غایة تطهیر است و غسل است و مجرد نقاء و طهر از حیض در رفع حرمت
کافی نیست پس در همه موارد اختلاف قرائة باعث میشود که تمسک و استدلال بهیچ یک
از این قرائات جایز نیست زیرا که معلوم نیست کدام یک از اینها قرآن است و تواتر

قرآآت هم

قرآآت هم ثابت نشده اگر چه نسبة مشهور داده شده و مجرد جواز قرائة بهر قرائة از قراء سبعه بانکه
جواز قرائة کما یقرء الناس همینطوریکه در بعض اخبار است ملازمه ندارد با جواز استدلال زیرا
که ممکن است قرائة بهر نحوی جایز باشد و لکن دلیل نباشد و ملازمه شرعیه و عرفیه بین اینها نیست
و اگر فرض نماییم که در موردی قرائتی ثابت باشد یا اینکه از جواز قرائة جواز استدلال هم معلوم شده
پس در مورد تعارض دو قرائة یا باید قائل بشویم بتساقط اگر امارات و طرق را از باب طریقیة
حجت بدانیم و رجوع نماییم باصول و قواعد دیگر که ثابت اند یا اینکه قایل بشویم بتخییر اگر در طرق و امارات
بنا را بر موضوعیة بگذاریم و وجهی نیست از برای اینکه در تعارض دو قرائة هم رجوع بمرجحات
نماییم زیرا که دلیل بر وجوب ترجیح و رجوع بمرجحات اگر ثابت باشد و حمل بر استحباب نشود مخصوص
باخبار است و در غیر اینها تساقط و رجوع باصل یا تخییر است پس در ما نحن فیه باید رجوع نمود
باستصحاب حرمة قبل النقاء و تمسک بعموم جواز وطی فی کل آن از آیه نسائکم حرث لکم فاتوا
حرثکم انی شئتم بنحوی که هر زمان یک فرد باشد خارج شده زمان الحیض و بقی الباقی مجرد احتمالی
است که در کلام شیخ اعلی الله مقامه ذکر شده و الا همچه عمومی که بعد از تخصیص ام بشود بان تمسک
نمود که هر آنی یک فرد باشد معلوم العدم است و از آیه بغیر عموم زمانی که مجموع افراد زمان
یک فرد است مثل باقی عمومات بیشتر استفاده نمیشود و با شک در عموم استدلال جایز نیست

قوله فصل قد عرفت حجیة ظهور الکلام فی تعیین المرام فان احرز بالقطع الخ حاصل کلام اینکه
معلوم شد که ظهور کلام شارع بلکه ظاهر کلام هر متکلم که قصد تفهیم داشته باشد حجت است مطلقا
بجهت بنای عقلا بر آن لکن این حجیة ظهور وقتی است که ظهور معلوم باشد یعنی احراز
این شده باشد که این لفظ ظاهر در این معنی هست عرفا که هر زمانی که اطلاق شود
اهل عرف از این معنی را میفهمند و لکن اگر ظهور معلوم نشد و شک نمودیم در اینکه
این لفظ یا این کلام ظهور در این معنی دارد یا ندارد پس معلوم است که با شک در
ظهور حجیة ظهور معنی ندارد و لا بد ظهور مشکوک در حکم عدم است الا اینجا میکه

جهة شک در ظهور شک در قرینه باشد یعنی شک داشته باشیم در وجود قرینه مثل اینکه
امر ظهور دارد فی نفسه در وجوب ولکن در موردی اگر در ظهور امر در وجوب شک شد
بجهة احتمال قرینه پس در همه مواقع هم عقلا بنا را بر وجوب میگذارند و باین احتمال قرینه
اعتنا نمی نمایند و در حقیقه همان دلیل حجیة اصل ظواهر که بنای عقلا است در اینجا هم هست
پس این ظهور هم حجة است و سرّ این بنای عقلا ظاهراً این است که غالب ظواهر از این احتمال
خالی نیست و کم است موقعی که شخص یقین نماید که مولی قرینه لفظیه یا حالیه یا مقالیه نداشته
پس اگر بسبب این احتمال از ظهور دست بردارند غالب ظواهر از کار میافتند و سدّ
باب تفهیم و تفهم می شود غالبا زیرا که مخصوص می شود تفهیم و تفهم بنصوصات و معلوم است
که عقلا در این مورد بنا را بر ظاهر لفظ میگذارند و باحتمال قرینه اعتنا نمی نمایند
نه اینکه اولا بنا بگذارند بر عدم قرینه ثم بعد از بنا بر عدم قرینه بنا بگذارند
بر ظهور لفظ و دعوی اینکه ترتّب نیست در بین آنچه در واقع است این است
که عقلا بنا را بر ظهور میگذارند و اعتنا باحتمال قرینه نمی نمایند و مرجع این حقیقه
یک بنا است بر حجیة ظهور در این حال و کیف کان پس اگر منشأ شک
در ظهور وجود قرینه باشد در نظر عقلا محل اعتنا نیست و اما اگر منشأ شک در
ظهور قرینیة موجود باشد مثل اینکه امر واقع شده باشد عقیب حظر مثلا و شک داریم
در ظهور او در وجوب پس معلوم است که امر ولو بالذات ظاهر یا نص است مثلا
در وجوب لکن با وجود چیزی که یصلح برای اعتماد مولی بر او و آن وقوع
او است عقیب حظر بنای عقلا بر حجیة او نیست و در حکم مجمل است
باید توقف نمود تا از خارج معلوم شود و اگر شک در وجود بنای عقلا بر حجیة

این ظهور هم بشود

این ظهور هم بشود در عدم حجیة این ظهور کافی است زیرا که اصل عدم حجیة است الا ما علم حجیته
و اگر منشأ شک در ظهور عدم علم بموضوع له لفظ باشد باینکه معنای این لفظ در
عرف معلوم نباشد پس معلوم است که صغری که ظهور باشد احراز نشده و حجیة ظواهر که کبری است
با شک در تحقق صغری فایده ندارد و مقتضای اصل هم که معلوم شد عدم حجیة است
بلا شبهة داده شده است مشهور از علما حجیة قول اهل لغة در تعیین موضوع له لفظ له
بقول اهل لغة خواستهاند اثبات صغری نمایند ثم تطبیق حجیة کل ظواهر برآن و تشبث و استدلال
نموده اند برای حجیة قول اهل لغة در تعیین ظهور باینکه همه علما و عقلا دائما استدلال
و استشهاد می نمایند باقوال اهل لغة و استدلال می نمایند در مقام احتجاج بدون انکار
از خصم و این استدلال و تسلیم خصم در مقام محاجه کشف می نماید که قول اهل لغة در نزد اینها
حجة است اهـ والظاهر نه استدلال و نه تسلیم خصم وجهی دارد قوله و فیه ان الاتفاق لو سلم
اتفاقه فغیر مفید مع ان المتیقن منه هو الرجوع الیه الخ حاصل جواب اینکه اولا اتفاق بر رجوع
بقول اهل لغة فیما لا یفید العلم والوثوق مسلّم نیست و مسلّم رجوع بقول اهل لغة است با
اجتماع شرائط شهادة از عدد و عدالة و اجماع محقق نیست و اجماع منقول حجة نیست خصوصا
در مثل این مسئله که محتمل است که منشأ [illegible] رجوع بعض علما [illegible] اعتقاد اینها باشد که در
این موارد باید رجوع نمود بقول اهل لغة زیرا که اتفاق علما است و عقلا که رجوع باهل خبره می نمایند
در هر فنی و حال اینکه آنچه مسلّم است رجوع باهل خبره می نمایند در جائی که موجب وثوق و اطمینان
باشد نه مطلقا و از قول اهل لغة وثوق و اطمینان بظهور لفظ در موضوع له لفظ حاصل
نمی شود زیرا که شأن اهل لغة بیان موارد استعمالات لفظ است نه بیان اینکه
کدام معنی موضوع له است و کدام یک مجاز است بلکه اینها نمی دانند که موضوع له
کدام است و معنی مجازی کدام است و مجرد اول بیان کردن در مقام تعداد معانی

علامة حقیقة بودن آن معنی نیست زیرا که در مشترک لفظی و معنوی هم یکی از معانی را دلالة
ذکر مینماید و باقی را بعد و علامة دیگر هم برای تعیین موضوع له از معنی مجازی در کتب
لغة قرار نداده اند و آنچه از کلام شیخ استفاده میشود که در خصوصیات معانی و مصادیق
مشتبه مفاهیم محل احتیاج بقول لغوی زیاد است و علم از انها حاصل نمیشود مثل کنز و غوص و غنی و معدن
و غیر اینها و باب علم در انها منسد است پس لا بد باید اکتفا نمود بظن حاصل از قول اهل لغة
این وجه ایضا مدفوع و ممنوع است باینکه اگر باب علم باحکام مفتوح است مجرد انسداد
باب علم در لغات باعث حجیة قول اهل لغة نمیشود زیرا که باقی مقدمات حجیة ظن موجود نیست
و اگر باب علم باحکام منسد است و باقی مقدمات دلیل انسداد موجود است قول اهل لغة
هم یکی از افراد ظن است و حجة است از باب ظن مطلق نه از باب ظن خاص و لو
فرض نمایم که همه لغات و خصوصیات آن بالعلم محرز شده و لکن یک مورد از قول
اهل لغة ظن حاصل شود و باب علم باحکام منسد باشد از باب ظن مطلق حجة خواهد بود
و بعبارة اخری کلام در حجیة قول لغوی است از باب ظن خاص و [illegible] دلیل بدون
دلیل انسداد بزرگ نتیجه ندارد و با فرض مقدمات دلیل انسداد بزرگ نتیجه میدهد
حجیة قول لغوی را از باب ظن مطلق نه از باب ظن خاص بلی اگر دلیلی قائم شود
بر حجیة قول لغوی این مقدار از احتیاج بقول او باعث و حکمة جعل و حجیة میتواند بشود
و لکن این احتیاج مجوز نیست که بمجرد ملاحظه این عقل حکم نماید بحجیة این ظن
که از عدم حجیة او حرج یا اختلال النظام لازم بیاید قوله لا یقال علی هذا لا
فائدة فی الرجوع الی اللغة حاصل آنکه بعد از آنکه اهل لغة از اهل خبره در تعیین
موضوع له و معنی مجازی نباشد و قول او مالم یفد الاطمینان حجة نباشد

بس رجوع

بس رجوع بقول اهل لغة چه فایده دارد و حاصل جواب آنکه مخفی نیست اینکه رجوع بقول
اهل لغة فایده دارد زیرا که چه بسا موجب قطع میشود باینکه این لفظ در این مقام
باید مراد از او این معنا باشد ولو حقیقة و مجاز بودن آن معلوم نشود یعنی بعد از آنکه
از اهل لغة موارد استعمالات این لفظ و معانی او را فهمیدیم و مناسبات و قرائن مقام
را هم باو ضم نمودیم علم حاصل مینمایم که این لفظ مستعمل است در معنی فلانی و مراد از او
در این مقام همان است و [illegible] فایده بزرگی است که بدون رجوع باهل لغة
حاصل نمیشود قوله فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر
بالخصوص فلا بد الخ کلام در حجیة اجماع منقول است و او حجة است در نزد بسیاری از علمائی که خبر
واحد را بالخصوص نه از جهة دلیل انسداد حجة میدانند و وجه حجیة او شمول دلیل حجیة خبر واحد است
و دلیل دیگری ندارد پس باید اجماع منقول وجهة حجیة او و بعض امور دیگر معلوم شود تا معلوم شود
که دلیل حجیة خبر واحد شامل او میشود یا نه اول از آن امور آنکه وجه حجیة اجماع برای ناقل اجماع
یکی از این امور اربعه است زیرا که علم ناقل اجماع بقول معصوم یا ناشی است از علم او بدخول معصوم
شخصاً در مجمعین ولو عیناً و متعیناً معلوم نباشد که کدام است و لکن یقین دارد که معصوم هم جزو مجمعین
هست یا اینکه علم او ناشی است از اینکه ملازمه است بین قول علماء امة و قول امام بجهة قاعده
لطف یا بجهة عادة و اتفاق که غالبا رای رعیة و رای مرؤس ملازم است و کاشف است از قول
رئیس و سلطان و لو ملازمه دائمه ندارد لکن کشف مینماید قول اینها از قول امام حدساً [illegible]
بنا بر متاخرین از علما در حجیة اجماع برای این است که شخص امام را در مجمعین داخل نمیدانند و ملازمه
بین قول علماء و قول امام بجهة قاعده لطف را هم ملتزم نیستند بلکه تصریح بعدم صحة قاعده
لطف نموده اند لکن تمسک باجماع مینمایند و از قول علما حدس بقول معصوم مینمایند بجهة

کشف قول امام از قول معصوم عادةً وغالباً و مذهب شیخ طوسی علیه الرحمه و بعض من تبعه در حجیت اجماع بر
قاعده لطف است و کذلک هر کسی که در مقام اعتذار از وجود مخالف در یک مسئله اجماعی اعتذار
نموده باینکه مخالف زمانش او غیر زمان مجمعین است یا سابق بر ایشان است یا بعد از زمان ایشان
است پس مخالفت او ضرری باجماع ندارد معلوم است که این معتذر هم اجماع را از راه قاعده لطف
حجت میداند و الا این اعتذار وجهی ندارد و بعض قدماء اجماع را بجهت دخول شخص امام در مجمعین حجت
میدانند و کذلک هر کسی که از وجود مخالف در یک مسئله اجماعیه اعتذار نماید که او معلوم النسب است
معلوم است که این معتذر اجماع را از جهت دخول امام در مجمعین حجت میداند و الا این اعتذار وجهی
ندارد و گاهی هم میشود که منشاء علم شخص بقول امام مشرف شدن او است بحضور او و اخذ حکم است
در حضورش لکن بجهت مصالح دیگری در مسئله نقل اجماع مینماید نه اینکه نسبت بدهد بخود الخطاب و این
نحو از اجماع برای بعض مقدسین مثل اردبیلی علیه الرحمه محتمل است و منقول است پس منشأ علم بقول
معصوم در اجماع یکی از این امور اربعه است که دخول شخص امام در مجمعین یا قاعده لطف یا حدس
یا تشرف بحضرتش علیه السلام قوله الامر الثانی انه لا یخفی اختلاف نقل الاجماع الخ امر ثانی
ذکر نقل اجماع که در کلمات علما است مختلف است گاهی نقل قول معصوم هم نموده مثل اینکه میگوید اتفقت
المسلمین جمیعاً حدساً میگوید یعنی از فتاوی بعض و کثیر حدس نموده که فتوای همه حتی امام همین است و گاهی
میشود که نقل اتفاق جمیع مسلمین حتی معصوم مینماید و لکن حساً و این جور از نقل اجماع نادر است که
شنیده باشد یا دیده باشد رای جمیع حتی الامام را و لو ظاهر نقل بعض علما همین است و لکن معلوم
است که آن ظاهر مراد نیست و گاهی نقل اجماع بنحوی است که نقل سبب و کاشف از قول معصوم
را مینماید که شامل قول امام نیست مثل اتفق علمائنا یا علماء الامامیة یا اصحابنا که معلوم
است مراد ناقل غیر امام است و گاهی نقل کاشف و منکشف هر دو مینماید و معلوم است
که الفاظ نقل اجماع هم در دلالت بر سبب و کاشف یا سبب و قول معصوم بحسب صراحة
و اجمال تفاوت دارد و گاهی صریح است در اتفاق جمیع علماء که کاشف است

از رأی

از رأی معصوم و گاهی صراحت ندارد مثل لا خلاف و ظاهر الاصحاب و ظاهر علمائنا و غیر ذلک
و معلوم است که این اختلاف در مقام دلالت در مقصود که کشف قول معصوم است
تفاوت خواهد نمود کما یجیء الشأن فی قوله الامر الثالث انه لا اشکال فی حجیة الاجماع
المنقول بادلة حجیة الخبر اذا کان نقله متضمنا الخ حاصل کلام آنکه اشکالی نیست در حجیة اجماع
منقول و ادله حجیة خبر واحد شامل او میشود در وقتیکه متضمن نقل قول معصوم باشد و خبر هم
عن حس باشد و لکن این نحو از اجماع منقول که نقل قول معصوم هم نماید عن حس در زمان
غیبت امام علیه السلام نادر است بلکه معدوم است و معلوم العدم است و کذلک نقل اجماع
که نقل اتفاق علما را نماید و لکن همه اتفاقی که سبب ملازم باشد با قول معصوم در واقع
یا در نظر منقول الیه که منقول الیه بواسطه آن اتفاق کشف قول معصوم نماید این نحو
از اجماع منقول هم حجت است بشرط اینکه نقل این اتفاق عن حس باشد نه از حدس پس
در این نحو از اجماع منقول که نقل سبب نموده عن حس جمیع آثار حجیت بر او مترتب است و مثل
آن است که خود آن اجماع و سبب را تحصیل نموده و اطلاع بر جمیع آثار قول معصوم و احکام آن
بر او مترتب است و مثل اجماع محصل است بدون تفاوت و اما اگر نقل اجماع نماید لا عن حس
بلکه از روی حدس باشد مثل اینکه فتاوی مشهوره از علما را دیده و از آنها حدس کرده که باید
فتوای جمیع علما این مسئله این باشد و از فتوای جمیع علما حدساً کشف قول معصوم نموده یا آنکه
از فتوای بعض کملین بجهت حسن ظن با آنها کشف قول معصوم نموده یا از روی فتوای علمای
یک عصر بجهت قاعده لطف کشف قول معصوم نموده که در همه اینها کشف قول معصوم حدسی است
پس اگر نقل اجماع باین نحوها باشد در نزد منقول الیه هم کشف حاصل نشود بجهت لطف
و غیره یعنی قاعده لطف و امثال آن را تمام و صحیح نداند پس ادله حجیت خبر واحد
شامل همچه خبری نیست و شمول ادله محل اشکال است زیرا که تمام ادله

حجیة خبر واحد از بنای عقلا و آیات و اخبار همه ظاهر اند در خبر حسی و شامل خبر حدسی نمی شوند
پس اجماع منقول که مبتنی بر حدس باشد ادلهٔ حجیة خبر واحد شامل او نمی شود و حجة نیست و اما اگر
نقل اجماع معلوم نباشد که از روی حدس است یا از روی حس پس ادلهٔ حجیهٔ خبر واحد شامل او می شود
زیرا که عمده دلیل حجیهٔ خبر واحد بنای عقلا است و عقلا بنای ایشان بر حجیهٔ خبر عادل است مطلقا مگر
در جائی که معلوم باشد که از روی حدس است و در خبر عادل توقف و تفتیش نمی نمایند که از
حدس است یا از حس و چون بنای عقلا بر حجیه ثابت شد پس اجماع منقول که معلوم نباشد از
حس است یا از حدس حجة است ولکن غالب اجماعات منقوله متعارفه مبتنی بر حدس است
یا در تحصیل فتاوای جمیع یا در کشف قول معصوم پس اعتمادی بر انها نیست یعنی حجة
نمیباشند تا اینکه معلوم شود که از حس میباشند پس در این اجماع منقول باید مجتهد سعی نماید
و ان مقداری که لفظ ناقل اجماع دلالت بر ان دارد از اتفاق کل علما و یا غالب علما
یا علمای عصر واحد عن حس انرا اخذ نماید و بمنزلهٔ محصل بداند و فتاوای باقی علما را هم خود
تحصیل نماید و قرائن دیگر هم با و ضم نماید و از مجموع کشف قول معصوم نماید و اگر از
مجموع کشف قول معصوم نشد پس اجماع منقول اصلا فایده ندارد نه تمام کاشف است
و نه جزء سبب است قوله فتلخص بما ذکرنا ان الاجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حکایته الخ
پس از جمیع ما ذکرنا معلوم شد که اجماع منقول از جهة کاشف بودن از قول معصوم مثل خبر واحد
است که اگر دلالت کرد و کاشف از قول معصوم شد تضمنا یا التزاما حسا پس مثل خبر واحد
حسی حجة است در همه احکام حجة بر او مترتب است اگرچه در اگر حسی نباشد ولکن در نزد
منقول الیه هم ملازمه ثابت باشد پس ایضا حجة است و مثل خبر واحد است

تصحیح شده است

در جمیع احکام

۴۰

در جمیع احکام و اقسام از صحیح و موثق و غیره و اما اگر کشف و حکایه از قول
معصوم نکرد حسا یا آنکه حدسی شد پس باعتبار کشف از قول معصوم حجة نیست اگر ملازمه
در نظر منقول الیه ثابت نباشد و اما بالنسبه بنقل سبب که نفس اجماع باشد پس هر مقداری
که لفظ ناقل اجماع دلالت دارد حسا منقول الیه اخذ می نماید و با و منضم می نماید
انچه برای خودش ثابت شده از اقوال علما و قرائن و از مجموع کشف قول معصوم
می نماید و اجماع منقول جزء سبب کاشف می شود و ادله حجیهٔ خبر واحد شامل او هست
از این جهة و از این حیث زیرا که در حجیهٔ خبر واحد فرقی نیست بین اینکه نقل نماید
تمام حجة را یا جزء او را مثل اینکه در روایات هست که نقل کرده اند سؤال راوی
را و جواب امام را که از ان سؤال حال جواب و تعمیم و تخصیص ان معلوم می شود پس
کما اینکه نقل قول امام حجة است نقل الخبری که دخل داشته باشد در فهم یا در حجیة
یا در ظهور قول امام هم حجة است پس نقل فتاوای علما عن حس که جزء سبب گردد و باقی
قرائن برای مجتهد کشف از قول معصوم نماید هم حجة است مثل الخبری که در روایات
مدخلیة دارد و حجة است پس اجماع منقول از جهة نقل سبب که نقل فتاوای علما است
حجة است بشرط اینکه از مجموع انچه در نزد مجتهد است از اقوال و قراین استکشاف
قول معصوم شود و از جهة نقل مسبب که قول معصوم است هم حجة است بشرط اینکه دلالت
نماید بر قول معصوم تضمنا حسا یا التزاما ولکن ملازمه در نزد منقول الیه هم ثابت
باشد و الا حجة نیست قوله الا ان الاول انه قد تران مبنی دعوی الاجماع غالبا الخ
حاصل کلام انکه گذشت که مبنای اجماعات غالبا یا از روی قاعده لطف است

مراد امام

که از اتفاق علمای عصر واحد کشف قول معصوم مینمایند بجهة قاعده لطف و یا انکه
از جهة ملازمه اتفاقیه است که در نظر ناقل اجماع ملازمه بوده مابین فتاوای جمعی
از علما با قول معصوم و معلوم است که این دو وجه که غالب اجماعات مبتنی بر انها
است هیچ یک نافع نیست زیرا که قاعده لطف در محل خود ثابت شده که صحیح نیست
و ملازمه اتفاقیه فایده ندارد بلی اگر فتاوای علما بمقداری باشد که دائما ملازمه
داشته باشد با قول معصوم حجة است بجهة اجماع حدسی و لکن معلوم است که غالب اجماعات
از روی حدس از فتاوای جمعی از علما است که ملازمه اتفاقیه دارند نه دائمیه و
کذلک معلوم است که مبنای اجماع در زمان غیبت امام علیه السلام دخول شخص امام علیه السلام
در مجمعین نیست و اگرچه این احتمال در حق بعض علما ممکن است لکن بعید و موهون و مستبعد
است پس در اجماع منقول ان اجماع منقولی که مبتنی باشد بر فتاوای علمائی که
ملازمه عادیه داشته با قول معصوم حجة است و الا حجة نیست و اما از حیث
ثبوت خود اجماع که نقل سبب است پس انچه از این نقل اجماع استفاده میشود و انچه
ظاهر کلام او است اخذ میشود و انمقدار بمنزله محصل است و مقداری دیگر از
فتاوای علما و باقی قرائن با وضم میشود و از مجموع کشف قول معصوم میشود و اجماع
منقول جزء سبب کاشف از قول معصوم است و فی الحقیقة فایده اجماعات
منقوله همین است قوله الثانی انه لا یخفی ان الاجماعات المنقولة اذا الخ
حاصل کلام انکه اجماعات منقوله گاهی متعارض میشوند مثلا در صلوة جمعه هم نقل اجماع
میشود بر وجوب و هم بر حرمة و معلوم است که این دو اجماع بحسب مدلول خودشان
تعارضی ندارند زیرا که نقل اجماع بر وجوب صلوة جمعه یعنی جماعتی از علما که رای

انها در نظر

در نظر ناقل ملازمه دارد با قول معصوم فتوی بر وجوب صلوة جمعه داده اند و لذلک اجماع
بر حرمة و ممکن است هر دو واقع باشد یعنی جماعتی که رای انها ملازم است در نظر ناقل
قائل بوجوب و جماعتی قائل بحرمة شده باشند پس اجماعات منقوله بحسب نقل سبب تعارضی
ندارند بلی بحسب مسبب و قول معصوم که این اجماعها کاشف از او میباشند متعارضند زیرا
که رای معصوم در واقع یا وجوب است یا حرمة و مردد میشود پس معلوم شد که بحسب نقل سبب
تعارض ندارند و بحسب کشف از قول معصوم با هم معارضند و لکن این اجماعها در این حال
هر دو از صلاحیة حجیة میافتند زیرا که بعد از انکه در مسئله نقل اجماع بر خلاف شده باشد
معلوم نمیشود که از این اجماع منقول الیه کشف قول معصوم نماید نه تمام کاشف و سبب است
و نه جزء سبب بجهة وجود خلاف پس هر دو از حجیة ساقط میشوند مگر انکه در یکی
از این اجماعات منقوله قرائنی باشد که اگر منقول الیه مطلع بر انها بشود قطع بقول امام
مینماید مثل انکه محول از قدماء مثلا قائل بوجوب صلوة جمعه شده باشند و در انها جماعتی
هستند که قول انها غالبا موافق با قول معصوم است پس اگر یکی از اجماع منقولهای متعارضه
باین نحو باشد پس در حال تعارض هم حجة است و مقدم است بر ان دیگری و لکن اگر
باین طریق نباشند و مشتمل بر خصوصیة نباشند هر دو از حجیة ساقط اند و این خصوصیة
در نقل اجماع که نقل فتاوای علما است اجمالا بعید است بلی اگر نقل فتاوای علما میشود
مفصلا و بعینه ممکن بود ادعای انکه احدهما مشتمل است بر قرینه و خصوصیتی که برای
منقول الیه موجب علم است بقول معصوم و لکن نقل اجماع نقل فتاوا است بالاجمال
بقوله و علیه الاجماع یا المسئلة اجماعیة یا غیر اینها از الفاظ اجماعات منقوله و
معلوم است که در نقل فتاوا اجمالا بلفظ اجماع و غیره بجهة خصوصیتی و قرینه که موجب
علم بقول معصوم بشود برای منقول الیه نیست فافهم پس هر دو حجة نمیباشند

قوله الثالث انه يقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لا السبب الخ

حاصل كلام انكه از حال اجماع منقول حال تواتر منقول هم معلوم شد كه مثلا در وجوب
صلوة الجمعه اگر كسى از علماء ادعا نمايد كه فيه اخبار متواتره يا وقد تواتر عليه الاخبار و
امثال اينها كه نقل تواتر است اجمالا پس شكى نيست كه قول عادل حجة ومتبع است و مدلول
اين خبر ثابت مى شود وان مدلول اين است كه در صلوة جمعه اخبار كثيره است كه موجب علم است
براى هر كسى كه مطلع بر او بشود و انچه آثار اين مدلول است شرعا بر او مترتب است و اما
بحسب سبب كه خبر متواتر ثابت بشود بسبب اين نقل پس انچه مدلول لفظ او است از اخبار
جماعتى ثابت مى شود كه موجب علم شده است خبر انها براى ناقل ثابت مى شود ولكن اخبار
اين جماعت لازم نيست كه در نزد منقول اليه هم موجب علم بشود ولو تفصيلا خبر هر يك
عليحده نقل شود بلكه اشخاص در حصول علم مختلف ميباشند پس خبر متواتر مطلق ثابت نمى شود
بلى جزء سبب مى شود يعنى اينكه منقول اليه اين مقدار از اخبار جماعت را تعبدا اخذ مينمايد
ومقدار ديگر خودش بان ملحق مينمايد واز مجموع علم حاصل مى نمايد بقول معصوم ولكن
چون تواتر عند الناقل ثابت مى شد لهذا اگر اثرى مترتب باشد بر خبر متواتر في الجمله
يعنى ولو عند الناقل مثل اينكه حفظ همچه خبرى مثلا مستحب باشد ان اثر مترتب است پس محصل
ان شد كه در نقل تواتر اخبار جماعتى كه قول انها افاده علم نموده ثابت مى شود وانچه
آثار اين مطلب است هم مترتب مى شود ولكن تواتر واقعى و تواتر عند المنقول اليه
ثابت نمى شود و آثار انها مترتب نيست بلى آثار تواتر عند الناقل مترتب است و براى
منقول اليه ممكن است كه از همين اخبار احاد علم حاصل نمايد براى او هم تواتر واقع
بشود و ممكن است كه علم براى او حاصل نشود و پس جزء سبب باشد كه خودش
مقدارى از اخبار را بان ضم نمايد واز مجموع علم حاصل نمايد قوله فصل

مما قيل باعتباره

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل وتوهم دلالة ادلة حجية خبر الواحد الخ

حاصل كلام انكه از جمله چيزهائى كه گفته شده است بحجية او بالخصوص شهره فتوائى است
ولكن دليلى بر حجيت ان مساعد نيست مگر فحوى ادله حجيه خبر واحد كه بگوئيم خبر واحد حجه
است بجهت ظنى است كه حاصل ميشود از ان خبر واحد و ظن حاصل از شهره اقوى تر است
از او پس بايد بطريق اولى حجه باشد و معلوم است كه اين اولويه ظنى است و دليلى
بر اعتبار اولويه ظنيه نيست و مناط حجيه خبر واحد هم ظن نيست و اگر كسى ادعاى قطع نمايد
بر اينكه مناط در حجيه خبر واحد ظن نيست بعيد نيست دعواى او و مجازف نيست در ادعاى
خود و هم چنين ضعيف است توهمى كه شده است براى حجيه شهره كه تمسك نموده اند باانچه در
روايه مشهوره است من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك و باانچه در مقبوله است ينظر الى
ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به كه توهم
نموده اند كه اين شهره اعم است و شامل هم شهره روايتى و هم شهره فتوائى مى شود و وجه
ضعف انكه ظاهر است كه مراد از مشهور در روايتان ان روايتى است كه مشهور باشد
نه هر خبر مشهورى ولو فتوى باشد پس دليلى بر حجيه شهره قائم نشده بلى اگر دليل حجيه خبر
واحد بناى عقلا باشد ممكن است كه گفته شود كه در نزد عقلا حجه منحصر بخبر واحد نيست
بلكه هر اماره ظنيه كه موجب ظن اطمينانى باشد در نظر انها حجه است لكن ثبوت
اين مطلب مشكل است بلى مطلق ظن اطمينانى را نيز ممكن است حجه نمودن كما سيجئ انشاء الله
ودخلى اختصاص بشهره ندارد بلكه از هر اماره حاصل شود قوله فصل المشهور بين
الاصحاب حجية خبر الواحد في الجمله بالخصوص الخ حاصل كلام انكه مشهور بين الاصحاب
حجيه خبر واحد است بالخصوص في الجمله يعنى بشرائطه كه موثوق به باشد و موهون نباشد
و معلوم است كه اين مسئله از اهم مسائل اصول است بجهت كثرة ابتناء فقه غالبا

براخبار و وجه بودن این مسئله حجیة خبر واحد از مسائل اصولیه بنا بر مذاق مصنف
واضح است واما بنا بر مذاق مشهور مشکل است اما بنا بر مذهب مصنف لازم نیست
که ان مسئله از عوارض ادله اربعه باشد تا از مسائل علم اصول بشود بلکه هر مسئله که نتیجه او
در طریق استنباط واقع شود از مسائل اصولیه است ولو موضوع او ادله اربعه نباشد
و در چند مقام مصنف این مطلب را واضح نموده و معلوم است که نتیجه این مسئله که حجیة خبر
واحد است بواسطه او مجتهد غالب احکام فقهیه را استنباط مینماید و در طریق استنباط احکام
مدخلیة تامه دارد و ثابت نموده که موضوع علم اصول ادله اربعه با ذات ادله نیست
بلکه اعم است و انچه جامع موضوعات مسائل این علم است او موضوع علم اصول است
واما بنا بر مذاق مشهور چون بحث در این مسئله از حجیة خبر واحد و دلیلیة او است
و بحث از دلیلیة دلیل خارج است از احوال دلیل زیرا که مسائل ان عوارضی است
که بعد از دلیلیة عارض او بشود نه نفس دلیلیة و اگر قائل بشوند که موضوع علم اصول
ذات ادله است که وصف دلیلیة هم از عوارض باشد اشکال مصنف بر اینها وارد
میاید که این حجیة از عوارض خبر واحد است که حاکی سنة است نه خود سنة واقعیه
و از عوارض ادله اربعه نیست پس لابد از مسائل اصولیه نیست و همچنین اگر موضوع
علم اصول ادله اربعه باشد و بنا بر مذهب مشهور باشد فایده ندارد در دفع این
اشکال انچه از شیخ مرحوم اعلی الله مقامه نقل شده که فرموده اند مسئله حجیة خبر واحد
از مسائل اصولیه است بملاحظه اینکه بحث در او راجع است باینکه آیا سنة واقعیه
که قول و فعل و تقریر معصوم است بخبر واحد ثابت میشود یا نه و ثبوت و لاثبوت

از عوارض ان سنة

از عوارض ان سنة واقعیه است که یکی از ادله اربعه است و وجه ضعف همان است
که اشاره فرموده که ثبوت و لاثبوت واقعی از عوارض سنة نیست بلکه عوارض الخبر است
که بعد از ثبوت و وجود است و ثبوت و لاثبوت تعبدی که عبارت از ترتیب آثار
سنة واقعیه است در حال شک در ثبوت اثر این ثبوت و لاثبوت از آثار خبر واحد
است که حاکی سنة است نه از آثار سنة واقعیه زیرا که در جائی که در واقع سنة نیست
و خبر مخالف واقع بوده همین ثبوت تعبدی هست پس معلوم است که از آثار خبر است نه از
آثار سنة واقعیه پس ثبوت واقعی از عوارض نیست و ثبوت تعبدی از عوارض سنة نیست
با اینکه اشکالی دیگری هم بر شیخ وارد است و ان اینکه ثبوت و لاثبوت سنة واقعی
از لوازم این مسئله حجیة اخبار آحاد است نه اصل جهة مبحوث عنها و انچه جهة مبحوث عنها
است حجیة نفس خبر واحد است و همین جهة مبحوث عنها مناط مسئله است که از مسائل
اصولیه است یا نه نه ان جهة غیر مبحوث عنها که لازمه مسئله است و اصل جهة مبحوث
عنها نیست بلی اگر موضوع علم اصول ذوات ادله اربعه باشد و سنة هم اعم باشد از نفس قول
و فعل و تقریر معصوم یا انچه حاکی از اینها است مثل اخبار کما اینکه کتاب اعم است و
شامل همین الفاظ که حاکی اند از ان کلام الله شده است اشکالی وارد نمی اید و مسئله
حجیة خبر واحد از مسائل اصولیه میشود یا اینکه ملتزم بشویم که مسائل هر علم لازم
نیست از عوارض موضوع ان علم باشد بلکه عوارض موضوع و ما یناسب موضوع
همه داخلند در مسائل علم و دلیلی نیست بر اینکه مسائل هر علم منحصر است بانچه از
عوارض ذاتیه موضوع باشد تا غالب مسائل غالب علوم خارج باشند فافهم
قوله و کیف کان فالمحکی عن السید و القاضی و ابن زهره و الطبرسی الخ

حاصل کلام انکه از جماعتی از علما مثل سید مرتضی و اتباع او نقل شده است قول بعدم حجیة اخبار احاد و استدلال شده است برای این براثبات ناهیه از عمل بغیر علم و طوایفی از اخبار که دلالت دارند براینکه ان خبری که معلوم الصدور نیست باید قبول نکرد و اخباری که دلالت دارند براینکه هر خبری که از کتاب الله شاهد یا شاهدان نداشته باشد یا موافق قرآن نباشد باید ردّ نمود بسوی خود ائمه و اخبار دیگر که دلالت دارند براینکه هر خبری که کتاب الله تصدیق او ننماید یا موافق کتاب الله نباشد زخرف است و باطل است و اخبار ناهیه از قبول کردن حدیثی مگر مگر اینکه موافق الکتاب یا سنة باشد و غیر اینها از اخبار و تمسک نموده اند باجماعی که نقل شده است از چند موضع از کلام سید مرتضی بلکه نقل شده است که سید او را در بطلان در عرض قیاس شمرده در نزد امامیه قوله و الجواب

اما عن الایات فبانّ الظاهر منها او المتیقن من اطلاقها انها الخ حاصل جواب انکه اما آیات ناهیه از عمل بغیر علم پس انها ظهور دارند یا قدر متیقن از انها حرمة عمل بغیر علم است در اعتقادیات و اصول دین نه مطلق و اگر اطلاق داشته باشند پس تخصیص داده میشوند بواسطه ادله که بعد از این ذکر میشود بر حجیة اخبار احاد و اما روایات پس خبر اول که دلالت داشت بر عدم حجیة اخبار مگر اینکه معلوم الصدور باشد خبر واحد است و با او نمیتوان اثبات نمود عدم حجیة اخبار احاد را و اما طوایف دیگر اگر چه هر یک هر یک خبر واحد اند لکن متواتر اند اجمالا یعنی انسان قطع مینماید بصدور بعض انها و لکن این نحو از تواتر اجمالی فایده ندارد زیرا که قدر متیقن انها که همه در او موافقند عدم حجیة خبر مخالف کتاب است

و ما قائلیم بعدم

و ما قائلیم بعدم حجیة خبر مخالف کتاب در مقام تعارض و لکن محل کلام در سلب کلی است یعنی خبر واحد اصلا حجة نباشد و این اخبار دلالت بران ندارد و اثبات عدم حجیة طایفه خاصه خبر مدّعا ندارد و اما اجماع محصل از ان اجماع که در مسئله نیست و اجماع منقول در مسئله اصولیه حجیتش زیاده براینکه از برای حکم عقل در مسئله مجال است پس ممکن است که مجمعین از روی تحلیل حرام و تحریم حلال بحسب اعتقاد خود حکم نموده باشند و در همچه مقامی که از برای عقل در او مجالی باشد اجماع کشف از قول معصوم نمی نماید با اینکه اجماع بر حجیة خبر واحد هم نقل شده و مشهور هم قائل بحجیة شده اند پس چگونه میشود اجماع باشد بر عدم حجیة قوله فصل فی الایات التی استدل بها فمنها آیة النبأ قال الله تعالی ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا و یمکن الخ از جمله آیات که استدلال شده است باو بر حجیة اخبار آحاد این آیه است و در تقریب استدلال او دو وجه ذکر شده مفهوم شرط و مفهوم وصف و چون مفهوم شرط اقوی تر است از مفهوم وصف لهذا اکتفا نموده بهمان مفهوم گر شرط و چون در مفهوم شرط هم ممکن است که موضوع قضیه شرطیه را مجیء الفاسق بالنبأ قرار بدهیم و ممکن است که موضوع را النبأ که اذا جاء به الفاسق قرار بدهیم و در تقریب اول اشکال وارد میاید زیرا که قضیه مسوق میشود برای تحقق موضوع و در صورت مفهوم سالبه بانتفاء موضوع است که فاسق خبر نیاورده و خبری نیست تا تبین او واجب باشد یا نباشد مثل ان رزقت ولدا فاختنه که مفهوم او سالبه بانتفاء موضوع است زیرا که وقتی که ولد نشد وجوب ختنه بعدم موضوع مرتفع میشود ما نحن فیه هم کذلک وقتی که فاسق خبر نیاورد تبین واجب نیست زیرا که خبری نیست تا تبین از او واجب باشد پس لابد استدلال باین تقریب تمام نمیشود لهذا مصنف اختیار کرد تقریب اول را ثانی را و موضوع را خبر و نبأ قرار داد و بنابراین

این اشکال وارد نمی‌آید زیرا که حاصل معنی چنان می‌شود که خبر اگر بیاورد این خبر را
فاسق تبیّن واجب است و مفهوم آن چنین است که اگر فاسق نیاورد تبیّن واجب نیست
و خبر در این صورت منتفی نیست و موجود است بلکه فاسق او را نیاورده عادل آورده
پس دلالت دارد بر اینکه در خبر فاسق تبیّن واجب است و در خبر عادل واجب نیست
و همین مدّعا است پس با این تقریب که موضوع قضیه شرطیه را انباء قرار بدهیم استدلال
تمام می‌شود و اشکال اینکه این جمله شرطیه رانده شده است برای تحقق موضوع و
مفهوم او سالبه بانتفاء الموضوع است وارد نمی‌آید زیرا که موضوع مجیء الفاسق
بالنباء نیست بلکه موضوع نفس نباء است جاء به الفاسق یجب التبیّن لم یجیء
به الفاسق لا یجب التبیّن بلی در تقریب اول هم که موضوع مجیء الفاسق است و مفهوم
سالبه بانتفاء الموضوع است مصنف فرموده ممکن است که ادعا شود که جمله شرطیه دلالت
دارد بر انحصار علّة وجوب تبیّن بمجیء الفاسق بالخبر که غیر این علّت و موضوعی برای وجوب
تبیّن در خبر نیست و چون دلالت نمود بر انحصار موضوع و علّة وجوب تبیّن در مجیء
فاسق پس اگر عادل بیاورد خبر را تبیّن واجب نخواهد بود و چون تبیّن واجب
نشد پس حجّة است بدون وجوب تبیّن و فحص قوله ولکنه یشکل بانه لیس لها
ههنا مفهوم ولو سلّم ان امثالها ظاهرة فی المفهوم حاصل کلام آنکه لکن بر این استدلال
اشکال می‌شود باینکه تعلیل در آیه شریفه ان تصیبوا قوما بجهالة که علّة است برای وجوب
تبیّن مشترک است بین منطوق و مفهوم یعنی همچنانکه در عمل کردن بقول فاسق
بدون تبیّن اصابه قوم بنادانی و جهالت می‌شود کذلک در عمل کردن بقول عادل
بدون تبیّن هم اصابه قوم بجهالت و نادانی می‌شود پس اشتراک علّة کشف می‌نماید
از اشتراک معلول که وجوب تبیّن است در خبر عادل ایضا پس جمله شرطیه

معلوم می‌شود

معلوم می‌شود که مفهوم ندارد و فرقی بین عادل و فاسق نیست در وجوب تبیّن در خبر اینها
ولکن این اشکال مبنی است بر اینکه جهالت بمعنی نادانی باشد و امّا اگر جهالت
بمعنی فعل سفهائی و فعلی که سزاوار نیست از عاقل سر بزند باشد اشکال وارد نیست
زیرا که تعلیل مشترک نیست بین المنطوق والمفهوم زیرا که عمل کردن بقول عادل
بی تبیّن فعل سفهائی نیست بخلاف عمل کردن بقول فاسق زیرا که فاسق مانعی از کذب
ندارد و تحرز از او نمی‌نماید بخلاف عادل قوله فانه کیف یمکن الحکم بوجوب الخ
اشکال دیگری وارد است بر استدلال باین آیه بر حجیّة اخبار که نقل قول معصوم می‌نمایند
بیک واسطه یا بیشتر زیرا که در اینها از تمسّک باین آیه و امثال آن اتحاد حکم و موضوع
لازم می‌آید زیرا که هم موضوع وجوب تصدیق است و هم حکم و محمول مثلا روایت می‌کند
برای ما شیخ طوسی از زراره از محمد ابن مسلم قول امام وجوب صلوة را مثلا پس بمقتضای
صدق العادل که مفاد این آیه و امثال او است واجب است بر ما تصدیق نماییم
شیخ طوسی را یعنی تصدیق شیخ یعنی بنا را بر این بگذاریم که زراره برای او روایت نموده
و آثار شرعی قول زراره را مترتب نماییم و آثار شرعی قول زراره هم نیست مگر وجوب تصدیق
او که یعنی محمد ابن مسلم برای او روایت نموده و کذلک اثر روایت او وجوب تصدیق
است تا برسد بقول معصوم که اثر او وجوب صلوة است پس در مثل خبر زراره و محمد
ابن مسلم هم اصل خبر اینها بصدق العادل محقق و موجود شد و هم اثر خبر اینها که
وجوب تصدیق باشد بصدق العادل محقق شده که اگر صدق العادل نبود نه خبر زراره
بود و نه اثر شرعی داشت پس لازم می‌آید اتحاد حکم و موضوع زیرا که خبر زراره معنی
صدق الشیخ و از تصدیق زراره خبر محمد ابن مسلم محقق می‌شود پس هم موضوع که

تحقق

صدق العادل است وهم حکم داثر وجوب تصدیق عادل است ودر حقیقه
این اشکال منحل است بدو اشکال یکی اینکه در خبر زراره ومحمد ابن مسلم در مثال
لازم میاید اتحاد حکم وموضوع ویکی اینکه شرط است در شمول صدق العادل قول
عادل را اینکه ان قول عادل فی نفسه با قطع نظر از صدق العادل ذو اثر شرعی باشد
مثل اینکه شهادت بدهد بهلال رمضان یا باینکه این مال مال زید است یا غیر اینها
پس معنی صدق العادل یعنی واجب است آثار شرعیه این اخبار را مترتب نمائیم وکذلک
خبر با واسطه که بمجرد وجوب تصدیق ان اثر را اثر شرعی برا او مترتب مینمائیم بخلاف خبر
زراره ومحمد ابن مسلم در این مثال که اگر قطع نظر از صدق العادل نمائیم اصلا اثر
شرعی ندارند پس صدق العادل نمیتواند شامل او بشود بلی اگر صدق العادل
دیگری بود ممکن بود که بملاحظه یکی که اثر شرعی است صدق العادل دیگر شامل او
بشود وبعبارة اخری حاصل اشکال اینکه در این مثال مذکور خبر محمد ابن مسلم که نقل قول
معصوم مینماید اثر شرعی با قطع نظر از صدق العادل دارد واما ان اخبار دیگر که
نقل این خبر محمد ابن مسلم مینمایند اینها اصلا اثر شرعی ندارند زیرا که مخبر به اینها قول
محمد ابن مسلم است یا قول زراره است پس قول محمد ابن مسلم وزراره بغیر
وجوب تصدیق اثر شرعی دیگری ندارند پس بملاحظه وجوب تصدیق که اثر شرعی است
صدق العادل شامل خبر شیخ در زراره میشود واگر وجوب تصدیق نبود شامل
اینها نمیشد زیرا که مخبر به اینها اثر شرعی ندارد بخلاف خبر با واسطه مثل خبر محمد ابن
مسلم که نقل قول معصوم مینماید زیرا که او با قطع نظر از وجوب تصدیق اثر شرعی
دارد مخبر به او زیرا که مخبر به او وجوب صلوة است پس اگر صدق العادل
متعدد بود ممکن بود که بملاحظه هر وجوب تصدیقی صدق العادل دیگر
شامل شود

[margin note, written vertically: … صدق العادل برای اثر شرعی …]

شامل شود ولکن چون یک است ویک دلیل بیشتر نیست نمیشود که هم شامل خبر شیخ
ابن مسلم بشود وهم شامل خبر زراره بشود زیرا که تا شامل خبر زراره نشود واورا
ذو اثر ننماید شامل خبر شیخ نمیتواند بشود زیرا که مخبر به شیخ که خبر زراره است
اثر شرعی ندارد ومراد از اتحاد حکم وموضوع هم همین است یعنی هم خبر زراره
بواسطه صدق العادل محقق وموجود شده تعبدا وهم واجب التصدیق وذو
اثر شده قوله ویمکن الذب عن الاشکال بانه انما یلزم اذا لم تکن القضیه طبیعیة
حاصل جواب اینکه اگر قضیه صدق العادل که مفاد ادله حجیة است قضیه طبیعیه نبود
بلکه حکم در او بر افراد شده بود این اشکال وارد بود که این اثر وجوب تصدیق که
از نفس صدق العادل محقق شده در عرض باقی آثار نیست ودر مرتبه ازمانیت و
لکن چون قضیه صدق العادل که بمعنی وجوب ترتیب اثر طبیعیه است یعنی بملاحظه
طبیعة اثر حکم بوجوب شده چه آثاری که با قطع نظر از صدق العادل باشد وچه آثاری
که بنفس صدق العادل محقق بشود کما فی قوله کل خبری صادق که قضیه بملاحظه موضوع
او که خبر است طبیعیه است شامل همین قضیه کل خبری صادق هم میشود در ما نحن فیه هم
رتب الاثر طبیعیه است وشامل هر خبر ذو اثر میشود ولو اثر نفس وجوب ترتیب
اثر باشد یا اینکه از روی تنقیح مناط قطعی هم ممکن است حکم بوجوب تصدیق
وترتیب اثر نمود زیرا که عقلاً بعد از انکه واجب شد ترتیب آثار شرعی فرقی نیست
بین وجوب ترتیب اثر وباقی اثار شرعی اینکه در کل خبری صادق هم همین جواب
جاری است با اینکه عدم قول بفصل هم هست یعنی فرقی بین آثار نیست در وجوب
ترتیب اثر عند العلما قوله ولا یخفی انه لا مجال بعد اندفاع الاشکال بذلک للاشکال
فی خصوص الوسائط من الاخبار الخ حاصل کلام انکه بعد از اندفاع اشکال سابق

باین جواب‌ها که مذکور شد که قضیه صدق العادل و رتّب الاثر را طبیعیه قرار دادیم و گفتیم که شامل
هر اثری میشود و لو نفس وجوب التصدیق و ترتیب اثر باشد که از خود این جمله صدق العادل
محقق شده یا آنکه از راه تنقیح مناط یا عدم قول بالفصل گفتیم که این اثر را هم باید
مرتب نمود و لو مفاد خود این جمله است و خودش عقلاً شامل خودش نیست دیگر وجهی برای این
اشکال نیست که در کلام شیخ اعلی الله مقامه هست یعنی آن اشکال هم باین جوابها مندفع میشود
و حاصل آن اشکال آنکه صدق العادل و امثال آن نمی‌تواند شامل اخبار مع الواسطه
بشود زیرا که واسطه اول که راوی برای ما از زراره نقل می‌کند الی قول معصوم هم این اخبار
بنفس صدق العادل برای ما محقق می‌شوند تعبداً دیگر چگونه می‌شود که همین صدق العادل
حکم اینها باشد یعنی لتصدّق العادل نفس خبر که موضوع است محقق می‌شود دیگر نمی‌شود همین قضیه
محمول هم محقق شود و این اخبار واجب التصدیق باشند و بعبارة اخری حکم و موضوع
در عرض هم نباشند و در یک مرتبه نیستند و بیک انشاء نمی‌شود هم موضوع تعبد المحقق
بشود و هم واجب التصدیق باشد بلی بدو قضیه می‌شود که بیکی دیگر موضوع بشود تعبداً و
بدیگری واجب باشد تصدیق او و ترتیب اثر براو و لکن بیک جمله نمی‌شود اینجا دو حکم نمود
و جواب همان جوابست یعنی این قضیه صدق خبر العادل همچنانیکه بالنسبه بوجوب تصدیق
طبیعیه بود و شامل هر وجوب تصدیق و هر اثر شرعی می‌شد کذلک نسبة بخبر عادل که موضوع
قضیه است هم طبیعیه است شامل هر خبری می‌شود ولو آن خبر بنفس صدق العادل
خبر شده باشد و بدون او اصل خبریة او محقق نباشد پس حکم شده است در
این قضیه صدق خبر العادل و یجب ترتیب الاثر علی خبر العادل بطبیعة وجوب
ترتیب اثر بر طبیعة خبر عادل یا اینجا هم بتنقیح مناط یا عدم قول بالفصل
حکم مینمائیم بعدم فرق بین این اخبار و بین اخبار دیگر بلا واسطه فافهم

قوله ومنها

قوله و منها آیة النفر قال الله تبارک و تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة الخ حاصل کلام
آنکه از جمله آیات که استدلال شده است بر حجیة خبر واحد آیه نفر است و تقریب استدلال
بان بر سه نحو تقریر شده اول آنکه کلمه لعلّهم یحذرون که در آخر آیه است از برای ترجّی است و ترجّی
و امیدواری برای جاهل است و در حق باری تعالی عزّ اسمه ترجّی و امیدواری معنی ندارد پس لابد
استعمال شده است بنا بر تحقیق که در مباحث الفاظ شده است در انشاء ترجّی و انشاء
ترجّی معنی حقیقی لعل است و داعی بر این انشاء گاه امیدواری است واقعاً و گاهی اظهار
محبوبیة آن شیء است و در اینجا داعی بر انشاء ترجّی حذر لابد باید محبوبیة حذر باشد
عند الانذار و چون حذر محبوب شد لابد واجب است زیرا که استحباب در حذر معنی ندارد
زیرا که اگر مقتضی حذر و عقاب موجود است حذر واجب است و اگر مقتضی موجود نیست
حذر اصلا مطلوبیة ندارد و شرعاً هم قول بالفصل نیست یعنی اگر محبوبیة او ثابت شد واجب
است و چون حذر واجب شد عند انذار المنذرین پس قول آنها حجة است تقریب دویم از
تقریب استدلال آیه آنکه بمقتضای لولای تحضیضیه که مذمّت بر ترک و تحریض بر فعل
مینماید نفر واجب است و انذار که غایت است از برای نفر واجب و واجب است و
چون انذار واجب شد لابد حذر باید واجب باشد عند الانذار و الا اگر واجب
نباشد انذار لغو می‌شود و چون حذر واجب شد عند الانذار پس مدعا که حجیة اخبار
منذرین باشد ثابت شد پس باید اقوال آنها را قبول نمود و این معنی حجیة است
و تقریب ثالث قریب بهمین است که حذر غایت است برای انذار واجب و غایت
واجب واجب است و اشکال شده است بر این وجوه اما وجه اول که وجوب
حذر را از محبوبیة آن استفاده نموده باینکه اگر حذر محبوب شد لابد

باین جوابها رینکوره که قضیه صدق العادل و رتب الاثر را طبیعیه قرار دادیم و گفتیم که شامل
هر اثری میشود و لو نفس وجوب التصدیق و ترتیب اثر باشد که از خود این جمله صدق العادل
محقق شده یا آنکه از راه تنقیح مناط یا عدم قول بالفصل گفتیم که این اثر را هم باید
مرتب نمود و لو مفاد خود این جمله است و خود شرعی عقلا شامل خودش نیست دیگر جواب برای این
اشکال نیست که در کلام شیخ اعلی الله مقامه هست یعنی آن اشکال هم باین جوابها مندفع میشود
و حاصل آن اشکال آنکه صدق العادل و امثال آن نمیتوانند شامل اخبار مع الواسطه
بشود زیرا که واسطه اول که راوی برای ما از راوی نقل میکند الی قول معصوم همه این اخبار
بنفس صدق العادل برای ما محقق میشوند تعبدا دیگر چگونه میشود که همین صدق العادل
حکم اینها باشد یعنی لتصدق نفس خبر العادل که موضوع است محقق میشود دیگر نمیشود بهمین قضیه
محمول هم محقق شود و این اخبار واجب التصدیق باشند و بعبارة اخری حکم و موضوع
در عرض هم نباشند و در یک مرتبه نیستند و بسبب انشاء نمیشود هم موضوع تعبد المحقق
بشود و هم واجب التصدیق باشند بلی بلی قضیه میشود که بیک دفعه موضوع بشود تعبدا و
بدیگری واجب باشد تصدیق او و ترتیب اثر بر او و لکن بیک جمله نمیشود اینجا در مرکز نمود
و جواب همان جوابها است یعنی این قضیه صدق خبر العادل همچنانکه بالنسبه بوجوب تصدیق
طبیعیه بود و شامل هر وجوب تصدیق و هر اثر شرعی میشد کذلک نسبت بخبر عادل که موضوع
قضیه است هم طبیعیه است شامل هر خبر میشود و لو آن خبر بنفس صدق العادل
خبر شده باشد و بدون او اصل خبریه او محقق نباشد پس حکم شده است در
این قضیه صدق خبر العادل و یجب ترتیب الاثر علی خبر العادل بالطبیعه وجوب
ترتیب اثر بر طبیعه خبر عادل یا اینجا هم بتنقیح مناط یا عدم قول بالفصل
حکم مینماییم بعدم فرق بین این اخبار و بین اخبار دیگر بلا واسطه فافهم

قوله ومنها

قوله ومنها آیه النفر قال الله تبارک و تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طایفة الخ حاصل کلام
آنکه از جمله آیات که استدلال شده است بر حجیه خبر واحد آیه نفر است و تقریب استدلال
بان بر سه نحو تقریر شده اول آنکه کلمه لعلهم یحذرون که در آخر آیه است از برای ترجی است و ترجی
و امیدواری برای جاهل است و در حق باری تعالی عز اسمه ترجی و امیدواری معنی ندارد پس لابد
استعمال شده است بنا بر تحقیق که در مباحث الفاظ شده است در انشاء ترجی و انشاء
ترجی معنی حقیقی لعل است و داعی بر این انشاء گاه امیدواری است واقعا و گاهی اظهار
محبوبیة آن شیء است و در اینجا داعی بر انشاء ترجی حذر لابد باید محبوبیة حذر باشد
عند الانذار و چون حذر محبوب شد لابد واجب است زیرا که استحباب در حذر معنی ندارد
زیرا که اگر مقتضی حذر و عقاب موجود است حذر واجب است و اگر مقتضی موجود نیست
حذر اصلا مطلوبیة ندارد و شرعا هم قول بالفصل نیست یعنی اگر محبوبیة او ثابت شد واجب
است و چون حذر واجب شد عند انذار المنذرین پس قول آنها حجة است ثانی از
تقریب استدلال آیه آنکه بمقتضای لولا تحضیضیه که مذمت بر ترک و تحریص بر فعل
مینماید نفر واجب است و انذار که غایة است از برای نفر واجب واجب است و
چون انذار واجب شد لابد حذر باید واجب باشد عند الانذار و الا اگر واجب
نباشد انذار لغو میشود و چون حذر واجب شد عند الانذار پس مدعا که حجیة اخبار
منذرین باشد ثابت شد پس باید اقوال آنها را قبول نمود و این معنی حجیة است
و تقریب ثالث قریب بهمین است که حذر غایة است برای انذار واجب و غایة
واجب واجب است و اشکال شده است بر این وجوه اما وجه اول که وجوب
حذر را از محبوبیة آن استفاده نموده باینکه اگر حذر محبوب شد لابد

باید واجب باشد اشکال شده است براینکه ممکن است که حذر هم مستحب و حسن باشد
وان در تکالیفی است که حجت برانها اقامه نشده است ولکن احتمال فوت مصلحه
یا وقوع در مفسده واقعیه غیر عقاب موجود باشد پس در همچه محلی چه ضرر دارد
که حذر مستحب شرعی و حسن عقلی دانسته باشند والحجه از علما ثابت شده است این است
که کسی تفصیل نداده نه اینکه علی الاتفاق نموده اند بر عدم فصل والحجه حجت است اتفاق
بر عدم فصل است نه عدم وجود فاصل از علما واما وجه ثانی وثالث که مبنی بود اند
بر غایة بودن حذر هم برای نفر و انذار پس اشکال شده است برانها باینکه معلوم
نیست که غایة و فایده نفر و انذار منحصر در حذر باشد تعبداً زیراکه اطلاقی نداریم که دلالت
نماید براینکه در هر زمانی که انذار شد باید حذر نمود و ترسید و ایه در مقام بیان
این نیست بلکه در مقام بیان وجوب نفر است نه اینکه در مقام بیان غایة بودن
حذر است برای انذار و بالجمله آیه از جهة غایة بودن حذر برای نفر اجمال دارد
و دلالت میکند بر وجوب فی الجمله و شاید حذر ان وقتی واجب باشد که علم حاصل شود
که انچه منذرین میگویند و نقل مینمایند از احکام دین است و حکم الله است زیرا
که نفر واجب شده بود برای اینکه تفقه در دین نمایند و احکام الله را یاد بگیرند
بعد انذار نمایند ان جماعتی که یاد گرفته اند از کوچ کنندگان بنا بر یک
تفسیر یا از ان اشخاص که در نزد پیغمبر مانده اند و احکام را یاد گرفته اند
باید انذار نمایند نافرین و کوچ کنندگان را و انها باید بترسند وقتی

تصحیح شد

که علم حاصل نموده اند

که علم حاصل نموده اند بان احکام دین پس حذر واجب است بعد از معرفة اینکه اینها احکام
الله است و من عند الله است نه مطلق و لو علم نداشته باشند که این احکام
الله است پس دلیلی نداریم بر وجوب حذر عند الانذار مطلقا قوله ثم انه یشکل ایضا
بان الآیه لو سلم دلالتها علی وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها علی حجیة الخبر بما هو خبر الخ محصل
اشکال اینکه اگر تسلیم نمائیم که آیه دلالت دارد بر وجوب حذر عند الانذار مطلقا لکن
دلالت ندارد بر حجیة اخبار من حیث هی اخبار زیراکه حق و شان رواة نقل اخبار
است نه تخویف و وعظ و انذار و تخویف حق وعاظ و مرشدین و مجتهدین است
و بعبارة اخری در بهم اخبار و در بهم مخبرین انذار و تخویف نیست تا حذر از شنیدن ان
واجب باشد و ما دلیلی میخواهیم بر حجیة اخبار من حیث انها اخبار و حاصل جواب اینکه
حال رواة در صدر اول در نقل احکام مثل حال وعاظ و اهل علم بوده که مسائل بعوام یاد
میدادند و شکی نیست که اخبار و نقل انها احکام الله را خالی از وعظ و انذار و تخویف
نبوده باینکه اگر خبر که مشتمل بر انذار باشد حذر از او واجب و عمل باو واجب باشد
و حجة باشد ممکن است ادعای قطع نمودن بعدم فرق و عدم فصل بین او و باقی اخبار
قوله و منها آیة الکتمان الخ حاصل استدلال باین آیه این است که در این آیه
تحریم شده است کتمان ما انزل الله و واجب شده است افشا و اظهار ان و این
ملازمه دارد با وجوب قبول عند الاخبار پس عند اخبار المخبرین احکام الله را
واجب است قبول ان و الا لغو میشود حرمة کتمان زیراکه افشا واجب باشد
ولکن سامعین تصدیق ننمایند فایده برای اظهار ما انزل الله نمیماند و اشکالی
که بر آیه نفر بود که اطلاق ندارد وجوب حذر و غیره بر این آیه وارد نیست زیراکه

استدلال باین موقوف بر یک مقدمه است و آن ملازمه است بین عدم وجوب
قبول و لزوم لغویة و اگر این ملازمه تمام شد استدلال تمام است و قبول دلالتها واجب
است ولکن کلام در صحت این ملازمه است زیرا که ممکن است که گفته شود که فایده
حرمت کتمان نه وجوب تصدیق است و بدون وجوب تصدیق هم لغو نمی‌شود زیرا که ممکن
است که حرمت کتمان بجهة این باشد که همه اظهار و افشاء حق بنمایند و حق بسیار ظاهر و فاش
باشد تا مردم بدانند و برایشان اتمام حجة بشود و کسی را بر خدا عذر و حجة نباشد که
ما ندانستیم و نفهمیدیم ولکن اگر کتمان حرام نباشد مردم حق را اظهار نمی‌نمایند و رفته
رفته حق پامال و مستور می‌شود و مردم ناحق را حق می‌پندارند و بواقع نمی‌رسند و معذورند
پس ممکن است که حرمت کتمان باین ملاحظه باشد و بجهة این فائده باشد نه بجهة وجوب
قبول تعبداً قوله ومنها آیة السؤال فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وتقریب الاستدلال
بها ما فی آیة الکتمان الخ از جمله آیات فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون است که در او امر شده
است و واجب شده است سؤال از اهل ذکر و اهل علم و وجوب سؤال ملازمه دارد با وجوب قبول قول
او و الا اگر سؤال نمایند و تصدیق و قبول ننمایند ایجاب سؤال لغو است زیرا که سؤال بی فائده و لغو
شده است و اشکال شده است براین استدلال باینکه ایجاب سؤال برای تحصیل علم است
یعنی اگر علم ندارید و نمی‌دانید سؤال نمایید تا علم برای شما حاصل شود نه اینکه اگر علم ندارید سؤال
نمائید و تعبداً از اهل ذکر قبول نمائید و این بیان در محاورات متداول است که امر
بسؤال از کسی می‌نمایند و در عرف معنای او همین است که راه تحصیل علم یاد می‌دهند نه اینکه
طریق تعبدی جعل می‌نمایند کاینکه گاهی امر برؤیه و استماع و باقی موجبات علم می‌نمایند
مثل اینکه اگر کسی جاهل باشد بگویند بچیز محسوسی میگویند بیا و ببین یا برو و بپرس

که در همه اینها

که در همه اینها امر است بسؤال برای تحصیل علم نه اینکه جعل طریق تعبدی است برای جاهل
و اشکال دیگر شده است براین آیه که اگر این آیه دال باشد هر اینه دلالت دارد
بر حجیة قول اهل ذکر و اهل علم بما هو اهل الذکر و شامل قول راوی نیست که حق او صرف
نقل خبر است و خودش از اهل علم و اهل ذکر نیست پس این آیه دلیل است بر حجیة قول مجتهد برای
مقلد نه اینکه دلیل است بر حجیة قول راوی و فتوی را حجة می‌نماید نه خبر او و حاصل جواب است اینکه
بعض رواة مثل زرارة و محمد بن مسلم و امثال اینها خودشان از اهل نظر و اهل ذکر میباشند و جزماً
اگر قبول قول اینها واجب شد لابد قول امثال اینها و باقی رواة که حق اینها نقل خبر است فقط
که از حجة شنیده‌اند حفظ نموده نقل می‌نمایند قول اینها هم حجة است و کذلک روایتی که مسبوق بسؤال
باشد اگر از جهة دلالة این آیه حجة شد لابد روایتی که ابتدائی باشد و مسبوق بسؤال هم نباشد
باید حجة باشد لعدم القول بالفصل جزماً و عدم الفرق قطعاً قوله ومنها آیة الاذن قوله تعالی الخ
حاصل استدلال باین آیه شریفه بر حجیة خبر واحد انکه خداوند عالم مدح نموده در این آیه پیغمبر خود را
باینکه او تصدیق مؤمنین می‌نماید یعنی قبول قول اینها می‌نماید و این تصدیق مؤمنین را با تصدیق
خود مقارن شمرده و چون ممدوح شد و حسن شد تصدیق مؤمنین در اقوال اینها لابد باید
واجب باشد تصدیق زیرا که استحباب تصدیق مؤمنین معنی ندارد زیرا که اگر حجة است اخبار
اینها واجب است تصدیق و الا که رجحان هم ندارد پس بعد از ثبوت رجحان و حسن لابد باید
واجب باشد و مؤید این استدلال است استشهاد حضرت صادق در روایة حسنه منقوله
از فروع کافی که در قضیه دنانیر اسمعیل که رجل اینها را بتجارت [illegible] سپرد بیمن
حضرت فرموده یا بنی اما بلغک انه یشرب الخمر قال سمعت الناس یقولون فقال
یا بنی ان الله عزوجل یقول یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین یقول یصدق الله و یصدق
للمؤمنین فاذا شهد عندک المسلمون فصدقهم که حضرت مذمت نموده که چرا

تصدیق مومنین نموده و استشهاد بآیه شریفه نموده و حاصل جواب از استدلال اوّلاً
باینکه مدح شده حضرت رسول در آیه باینکه او اذن است و معنی اذن یعنی کسی که زود قطع
حاصل مینماید نه اینکه اخذ بقول غیر مینماید تعبّداً یعنی بجهة حسن اعتقادی که بمومنین دارد
انها را متهم نمیداند و زود تصدیق انها میکند و علم حاصل مینماید از قول انها نه اینکه
تعبّداً عمل مینماید بقول مومنین و ثانیاً مراد بتصدیق که در این آیه است نه ترتیب جمیع
آثار خبر است و او را واقع دانستن است که جمیع آثار چه لهم و چه علیهم همه را مترتب نمایم که معنی حجیت است
بلکه مراد همان آثاری است که نفع مخبر است یعنی تکذیب انها نمینماید و آثاری که نفع انها
است و ضرری بغیر نیست مترتب مینماید کما اینکه در قضیه نمام که در شأن نزول آیه است
بهمین نحو است که حضرت تصدیق او نمود در مقابل وحی خدائی یعنی تکذیب او ننمود و او را
رسوا نکرد نه اینکه حقیقة اعتقاد کرد که او نمامی ننموده و کذلک اذن خیر لکم که در آیه
است بهمین نحو میشود که هر چه آثار خیر خبر است مترتب نماید والّا اگر جمیع آثار را مترتب
نماید موجب برای مخبر خیر نباشد و برای همه خیر نباشد و خیر شدن برای همه بهمین
است که آنچه آثار خیر به خبر است مترتب نماید کما اینکه مراد از تصدیق و تکذیب
که در روایه است یا ابا محمد کذّب سمعک و بصرک عن اخیک الخ که امر بتصدیق
برادر دینی شده ولو پنجاه شاهد شهادت به بد بروئی او بگویند تکفیر و انکار
نماید که مراد از تصدیق نه تصدیق واقعی و ترتیب جمیع آثار است والّا چگونه میشود
که قول یکنفر بر پنجاه نفر مقدّم باشد بلکه مراد از تکذیب انها عدم ترتیب اثر واقع است
و مراد از تصدیق او هم یعنی عدم تکذیب او و کذلک مراد در قضیه اسمعیل که استشهاد
شده بود بآیه و امر شده بود بتصدیق مومنین همین است و این معنی منافات ندارد
با مذمت بردادن وجه برای تجارت زیرا که تصدیق مومنین و تصدیق او
منافات با احتیاط در حفظ مال خود ندارد فتأمّل لعلّه لا یخلو من منافاة

قوله فصل فی الاخبار التی دلّت علی اعتبار اخبار الآحاد وهی وان کانت طوائف کثیرة الخ
حاصل کلام در اخبار داله بر حجیة اخبار آحاد است و انها چند طایفه میباشند بعضی که
در رسائل کثیری از انها را ذکر نموده طایفه از انها در مقام تعارض اخبار امر باخذ اوثق
و اشهر یا تخییر نموده و طایفه از انها ارجاع بعض اصحاب نموده به بعض دیگر که ثقه بوده اند
مثل محمد ابن مسلم و زراره و زکریا ابن آدم و یونس ابن عبد الرحمن وغیره که دلالت دارد
بر اینکه خبر ثقه حجة بوده و کلام در این بوده که فلان راوی ثقه است که اخذ قول او بنمائیم
یا نه و امام علیه السلام تعیین ثقه نموده و طایفه از انها ارجاع مردم نموده بروات و علما
مثل فارجعوا الی رواة احادیثنا فانهم حجّتی علیکم و انا حجة الله وغیر این از طوایف دیگر که کثیر اند
و کم از رسائل است که این همه اخبار در راوی وارد شده و اگرچه این اخبار مختلفة المضامین والقیود
میباشند در بعض عدالت و در بعض وثاقة و در بعض انها قیود دیگر اخذ شده اند و لهذا البعض
توهم نموده اند که باین اخبار چون متواتر نمیباشند نه لفظاً و نه معناً نمیشود تمسک نمود برای
حجیة اخبار آحاد لکن انصاف این است که هرکه مراجعه نماید فی الجملة قطع مینماید که بعض این
اخبار از ائمه صادر شده و همین مقدار باعث میشود که این اخبار متواتر باشند اجمالاً
و دلالت مینمایند بر حجیة خبری که راوی او عادل و ثقه و از علما باشد و اخص در میان
این اخبار خبری که صحیحه است و جامع این شرایط است و دلالت دارد بر حجیة اخبار
ثقة کما یظهر ذلک من الرجوع الی الرسائل و به برکت ان خبر باقی اخبار آحاد ثقات
را حجة مینمایم و بالجمله در رجوع باخبار کفایة است برای حجیة خبر ثقه زیرا که باین
اخبار اقلّاً یک خبر صحیحه که دال باشد بر حجیة خبر ثقه حجة میشود و باو باقی اخبار
ثقات را اگرچه صحیحه هم نباشند حجة مینمایم پس مطلق خبر ثقه حجة میشود

قوله وفصل فی الاجماع علی حجیة الخبر بتقریر من وجوه احدها الخ حاصل کلام آنکه از جمله ادله بر حجیت
اخبار آحاد دعوای اجماع است و تقریر شده است بچند وجه اول ادعای اجماع است
از تتبع فتاوای علما از زمان ما الی زمان الشیخ و از همه این فتاوای علما بر حجیت کشف
نماید قول معصوم را یا از تتبع اجماعات منقوله که علما نقل اجماع نموده اند از تتبع آنها
تحصیل فتاوای علما نموده و از مجموع استکشاف قول علما معصوم نماید و این نحو از دعوای
اجماع مشکل است زیرا که اقوال علما در حجیت اخبار آحاد مختلف است بعضی اخبار صحاح را
حجت میدانند بعضی اخبار مع القرینه را حجت میدانند بعضی اخبار کتب اربعه را حجت میدانند
الی غیر ذلک من الاختلافات و با این اختلاف هم ادعای عمل اصحاب و اجماع نموده اند
و با این قیود مختلفه چگونه و اقوال مختلفه چگونه می شود استکشاف رأی معصوم نمود با آنکه
این اقوال جامعی ندارند و در قیود حجیت مختلف میباشند اللهم الا اینکه گفته شود همه آنها اتفاق
بر حجیت جزء فی الجمله دارند اگرچه در خصوصیات و قیود حجیت مختلف اند دوم ادعای اجماع علما است
که همه علما بلکه همه مسلمین در امور معاش و معاد خود عمل مینمایند باخبار آحاد همچنانکه معلوم
است که مقلدین اخذ فتاوای مجتهد خود را مینمایند از مسئله گوها و کذلک باقی احکام موالی
و عبید و سلاطین و حکام و تجار و غیر آنها که همه در مقام عمل عمل مینمایند باخبار آحاد
قوله وفیه مضافا الی ما عرفت مما یرد فی الوجه الاول الخ حاصل کلام آنکه اولا همان اشکال
که در تقریر اول اجماع بود که مناط حجیت در نزد این عاملین مختلف است بعضی عمل مینمایند
بجهت وجود قرائن مقامیه بر صدق کما هو الغالب و بعضی عمل مینمایند در صورتی
که مطمئنه برای آنها حاصل شود یا ظن بر خلاف نباشد یا مخبر ثقه باشد و گاهی
توقف مینمایند در صورتی که بعض قرائن بر خلاف باشد یا خلاف احتیاط باشد .

و با این اختلاف

و با این اختلاف استکشاف رضای معصوم نمی توان نمود زیاده بر آنکه این عمل علما و
عامه مسلمین کشف نمی نماید از رضای معصوم زیرا که معلوم نیست که عمل آنها بما هم مسلمین
و متدینین باشد تا کشف نماید از رضای معصوم بلکه آنها بملاحظه عقل و کونهم عقلاء
عمل مینمایند و لهذا اشخاص غیر متدینین هم لذلک عمل باخبار مینمایند پس این وجه تمسک
باجماع نیست و مرجع این وجه همان تقریر سیره است که کسی ادعای سیره قطعیه نماید از
جمیع علما و عقلا که سیره قطعیه جاری شده است بر عمل بخبر ثقه و همیشه این عادت بوده تا زمان
انبیا و اولیا و احدی از آنها ردع و منع نکرده زیرا که اگر منع نموده بودند هر آینه منع آنها
مشهور میشد و بما هم میرسید پس لابد باید همچه سیره قطعیه که مبتلا به نوع مردم است و ردع ثابت
نشده کشف مینماید از رضای معصوم در شرعیات هم و ثابت می شود حجیت اخبار ثقات
قوله ان قلت یکفی فی الردع الآیات الناهیة الخ حاصل کلام آنکه اشکال شده است بر تمسک
بسیره آنکه کفایت مینماید در ردع از سیره آیات ناهیه از عمل بظن و غیر علم و روایات
وارده در این باب که منع نموده اند از عمل بظن و سیره حجت است ما لم یمنع و لکن منع
ثابت شده و حاصل جواب آنکه این آیات و روایات نمی توانند رادع و مانع سیره
باشند اولا بجهت اینکه این آیات وارد شده است بحسب مقام و شأن نزول آنها
در عمل بظن در اصول دین و دخلی بباقی احکام اصولی و فرعی ندارد و ثانیا آنکه قدر
متیقن از آنها اطلاقات و منصرف الیه آنها ظنی است که دلیلی شرعا بر حجیت
آن اقامه نشده باشد و ثالثا این آیات اگر رادع و مانع سیره شوند مستلزم
دور است زیرا که رافع و رادع شدن این عمومات سیره را موقوف است

برانیکه این سیره مقید مطلقات و مخصص عمومات ان آیات و روایات نباشد و مقید
و مخصص نبودن سیره مر انها را موقوف است برانیکه انها را رادع و مانع باشند پس
رادع شدن انها بیک واسطه توقف دارد بر رادع شدن خودشان و این هم دوری
است لا یقال که همچنانیکه ردع سیره باین آیات مستلزم دور است کذلک تخصیص آیات
وحجیت ادلیت اخبار آحاد هم بواسطه سیره بهمین بیان مستلزم دور است زیرا که
تخصیص آیات ناهیه وحجیت اخبار بسیره موقوف است که سیره بواسطه این آیات ردع
و منع نشده باشد و ردع نشدنش هم موقوف است برانیکه این سیره مخصص انها
باشد پس مخصص شدن و دلیل بر حجیت اخبار شدن هم توقف دارد بر مخصص شدنش وجواب
انکه در مخصص شدن و دلیل اعتبار حجیت اخبار شدنش کفایت مینماید عدم ثبوت
ردع یعنی همان مقدار که بملاحظه دور یا انصراف یا جهت دیگر ردع سیره معلوم
نشد و دلیلی بر ردع قائم نشد سیره حجت است و متبع است و مخصص عمومات میشود
زیرا که این سیره مستمره عند العقلا در مقام اطاعت و معصیت و استحقاق عقوبت
و استحقاق مثوبت ما دامیکه منع از او ثابت نشده حجت و متبع است و مخصص
عمومات و مقید مطلقات است قوله فصل فی الوجوه العقلیة التی اقیمت علی
علی حجیة الخبر الواحد احدها انه یعلم اجمالا بصدور الخ محاصل کلام انکه از جمله ادله بر حجیت خبر واحد
وجوه عقلیه است که ذکر نموده اند اول از انها ادعای علم اجمالی است بصدور اخبار کثیره
از این اخباری که در دست ما است و در کتب موجوده هست بنحوی که اگر انها معلوم
باشد تفصیلا هر اینه علم اجمالی که باحکام واقعیه مطلقا در ما بین همه امارات داریم
منحل میشود بعلم تفصیلی و شک بدوی که در مورد روایات علم حاصل میشود بتکالیف

و در مورد

و در مورد غیر روایات از امارات دیگر مثل شهرت و اجماع منقول و اصول و غیره شک بدوی
میشود و لازمه این علم اجمالی این است که بمجموع اخبار مثبت تکالیف عمل نمائیم بملاحظه
علم اجمالی و باخبار نافیه مر تکالیف هم جایز باشد عمل نه واجب ولکن بشرط انکه
این اخبار نافیه مخالف نباشند مر اصلی را که در ان مسئله است که ان اصل مثبت
تکلیف باشد مثل استصحاب وجوب یا قاعده اشتغال که اگر همچه اصلی باشد لابد باید
بملاحظه احتیاط عمل باو نمود نه بخبر واحد ولکن جریان استصحاب در همچه مقامات
بنا بر این است که در اطراف علم اجمالی که معلوم باشد حالت سابقه در بعض از اطراف
منتقض شده بقیام امارات بر خلاف او جاری باشد و بعبارة اخری در موارد همچه
علم اجمالی استصحاب را جاری بدانیم والا اگر استصحاب هم بجهة علم اجمالی جاری نباشد مقتضای
علم اجمالی بوجود اخبار معتبره وجوب عمل بمثبت انها و جواز عمل بنافی انها است مگر
انکه مخالف باشد نافی با قاعده اشتغال که لازمه علم اجمالی و احتیاط در این
هنگام وجوب عمل باحتیاط است نه بخبر پس از جهة این علم اجمالی اخبار آحاد حجت
و واجب العمل میشوند و بر این تقریر علم اجمالی که معلوم بالاجمال بنحوی است که اگر معلوم تفصیلی
شود علم اجمالی باحکام منحل میشود و در باقی امارات شک بدوی میشود اشکال اینکه
لازمه این علم اجمالی وجوب عمل است بمطلق امارات نه بخصوص اخبار پس این علم
اجمالی باعث میشود حجیت جمیع امارات را وارد نمی آید زیرا که با ملاحظه این علم اجمالی
دیگر علم اجمالی دیگری نیست و اگر باشد هم موثر نیست بنا برانچه از شرائط علم
اجمالی در محل خودش مقرر شده ولکن یک اشکال بر این علم اجمالی وارد است

وان اینکه علم اجمالی و قاعده وجوب احتیاط باعث نمی‌شود مگر وجوب عمل باخبار را از احتیاط لا ان
اخبار را حجة نمی‌کند بنحوی که مخصص عام و مقید اطلاقات آیات و ادله بشود و بعبارة اخری
اخبار آحاد حجة نمی‌شوند و کلام در حجیة اخبار است ولو بجهة احتیاط عمل بر طبق اخبار لازم می‌شود
و این عمل باحتیاط است در موارد اخبار نه عمل بالحجة قوله ثانیها ما ذکره فی الوافیة مستدلا علی
حجیة الاخبار الموجودة فی الکتب المعتمدة للشیعة الخ ثانی از وجوه عقلیه که استدلال شده برای حجیة
اخبار الوجهی است که ذکر کرده است او را در وافیه برای حجیة اخبار موجوده در کتب اربعه
و امثال انها بشرط عمل کردن جمعی از علما بان خبر و رد ظاهری در ان خبر معلوم نباشد که علما از
او اعراض نموده باشند و حاصل ان استدلال این است که ما علم داریم ببقاء تکالیف الی
یوم القیمة خصوصا بالنسبة بمثل صلوة و زکوة و حج و متاجر و مناکح و اجزاء و شرایط این مذکورات
غالبا باخبار آحاد ثابت شده بنحوی که اگر بنا باشد باخبار آحاد عمل ننمائیم و اکتفا بنمائیم
در این مذکورات بادله قطعیه هر اینه اینها مباین خواهند بود باین صلوة و از حقایق
خودشان خارج خواهند شد مثلا صلوة یک طریق دیگر است مثل یک تکبیر و یک رکوع خواهد شد
و کذلک حج و صوم و غیره و بالضرورة این مذکورات بهمین نحو باید از شارع رسیده و انچه
موجب خروج اینها از حقایق خودشان باشد باطل است پس لابد باید اخبار آحاد حجة
باشد و اشکال نموده است بر این استدلال شیخ مرحوم در رسائل اولا باینکه این علم
بوجود اجزاء و شرایط در این اخبار که موجب حجیة این اخبار شد در غیر این اخبار موجوده
در کتب معتبره هست چه عمل شده باشد و چه نشده باشد یعنی این وجه و این استدلال
لو تم اعم است از این اخبار باین شرایط مذکوره زیرا که این علم اجمالی در انها
هم موجود است پس باید از باب احتیاط واجب باشد عمل کردن بهر خبری که دلالت

بر جزئیه و شرطیه

بر جزئیه و شرطیه چیزی دارد قوله قلت یمکن ان یقال ان العلم الاجمالی وان کان حاصلا الخ
حاصل اشکال مصنف بر شیخ انکه اگرچه علم اجمالی باجزاء و شرایط در باقی اخبار هم هست لکن
علم اجمالی باینکه طایفه خاصه از این اخبار صادر شده است از ائمه که بقدر کفایه هست که متصف
باین صفات مذکوره است که در کتب موجوده معتبره باشند و بعض اصحاب هم بان عمل نموده باشند
این علم اجمالی باعث می‌شود که ان علم اجمالی بوجود اجزاء و شرایط در این اخبار و در غیر این اخبار
منحل می‌شود و احتمال جزئیه و شرطیه در موارد انها شبهه بدوی می‌شود پس استدلال اعم از
مدعا نیست و اگر باین نحو مذکور تقریب شود از اشکال شیخ سالم میماند اللهم الا ان یدعی که
اخبار مشروط باین شرایط بقدری نیست که کفایت نماید و موجب انحلال بشود باینکه ادعای
علم بشود بصدور اخبار غیر این اخبار مذکوره هم قوله وثانیا بان قضیته انما هو العمل بالاخبار الخ
و اشکال ثانی که شیخ فرموده برای استدلال انکه مقتضای این علم اجمالی عمل کردن باخبار مثبت
اجزاء و شرایط است از باب احتیاط و اما اخبار نافیه اجزاء و شرایط که واجب العمل نمی‌شوند و بعبارة
اخری این دلیل اخص است از مدعا قوله والاولی ان یورد علیه بان قضیته انما هو الاحتیاط الخ
اولی در اشکال بر این استدلال انکه همان جواب سابق را بگوییم که این استدلال بر فرض تمام
بودن باعث نمی‌شود حجیة اخبار را بنحوی که مقید مطلقات و مخصص عمومات باشند و کذلک
اخبار نافیه حجة باشند ولو بر خلاف استصحاب یا احتیاط باشند بلکه باعث می‌شود
وجوب عمل باخبار را مادامی که اصلی یا اطلاقی یا عمومی بر خلاف انها نباشد از باب
احتیاط و این در واقع عمل باحتیاط است نه عمل بالحجة و اخبار حجة نمی‌شود بواسطه این
قوله ثالثها ما افاده بعض المحققین بما ملخصه انا نعلم بکوننا مکلفین بالرجوع الخ
ثالث از وجوه عقلیه بر حجیة اخبار الخبر است که شیخ مرحوم از حاشیه معالم بعض

بعض محققین نقل فرموده وحاصل آن وجه اینکه ما علم داریم که مکلفیم برجوع کردن وعمل
نمودن بکتاب وسنة تا روز قیمه پس اگر متمکن شدیم از رجوع بآنها بنحوی که علم بحکم
شرعی حاصل شد یا حجة شد بر حکم شرعی فهو والا پس باید رجوع نمائیم بنحوی که ظن بحکم حاصل
شود پس مقتضای علم بتکلیف رجوع باخبار وجوب رجوع است علما بالاعتبار والصدور
اگر ممکن باشد والا باید رجوع نمود بآن اخباری که ظن بصدور آنها داریم زیرا که اشتغال
یقینی بتکلیف ثابت شده قوله وفیه ان قضیة بقاء التکلیف فعلا بالرجوع الی الاخبار الخ
حاصل اشکال براین وجه آنکه مقتضای این علم بتکلیف وجوب عمل باخبار این است
که آنچه از اخبار معلوم الصدور است با او عمل نمائیم واگر کافی نشد آنچه بالنسبة باخبار
دیگر قدر متیقن است مثل خبر صحیح مثلا با او عمل نمائیم واگر هم کافی نشد در فقه رجوع
نمائیم باحتیاط در عمل باخباری که مثبت آنها عمل نمائیم و بنافی آنها جایز باشد عمل
مشروطا اینکه مخالف اصلی که مثبت تکلیف باشد در مسئله نباشد همچنانکه گذشت در وجه
اول تا علم حاصل نمائیم که بتکلیف وجوب الرجوع بکتاب وسنة عمل نموده ایم که مقتضای اشتغال
یقینی برائة یقینی است که حاصل میشود باحتیاط و وجهی برای عمل کردن باخبار مظنون
الصدور فقط نمیماند و نوبة در مقام امتثال بمظنه نمیرسد پس نتیجه که برای این علم اجمالی
مترتب نموده اند لیس کما ینبغی باینکه ممکن است که منع نمائیم که اخباری که معلوم الصدور
والاعتبار نباشند بلکه مظنون الصدوراند از اصل واجب العمل باشند و
تکلیف وجوب عمل بآنها ثابت نشده قوله واما الایراد علیه برجوعه الی
دلیل الانسداد الخ این حاصل اشکال شیخ علیه الرحمه است که براین استدلال جنابان
اشکال نموده که اگر این مستدل مبنای دعوای او علم بتکالیف واقعیه است که کتاب

وسنة کاشف

وسنة کاشف اند از آنها و بجهة احراز آنها باید عمل نمود بایستی اخبار پس برگشت این
دلیل بدلیل انسداد است ومحتاج بهمان مقدمات است ونتیجه مفید حجیة هر
اماره که کاشف باشد از آن تکالیف ظنا واگر مراد این مستدل علم اجمالی بصدور
اخبار است در بعض این اخبار پس مرجع این دلیل بوجه اول است که ذکر شد
در حجیة اخبار که دعوای علم اجمالی بصدور کثیری از این اخبار نموده بود و اشکالات
ایراد گذشت وحاصل اشکال مصنف بر شیخ اینکه مبنای استدلال نه بر علم اجمالی
بتکالیف واقعیه است و نه بر علم اجمالی بصدور اخبار کثیره بلکه مبنای او علم
بثبوت تکلیف رجوع وعمل باخبار وکتاب است که علم باین تکلیف خاص ادعا
نموده و بنا براین راجع بآن استدلالها نمیشود قوله فصل فی الوجوه التی اقاموها
علی حجیة الظن وهی اربعة الاول ان فی مخالفة المجتهد لما ظنه الخ کلام در وجوه عقلیه است که
اقامه کرده اند برای حجیة مطلق ظن اول از آنها اینکه اگر مجتهد مخالفة ظن خود نماید در
مخالفه مظنونه ظن بضرر دارد زیرا که ظن بوجوب وحرمت ملازم است با ظن بعقاب برترک
که ضرر اخروی است وکذلک ملازم است با ظن بمفسده بنا بر تبعیت احکام للمصالح والمفاسد
کما هو مذهب العدلیه وضرر مظنون واجب الدفع است بحکم عقل زیرا که عقل مستقل
است بدفع ضرر مظنون ومحتمل ولو حسن وقبح عقلی را منکر شویم و بگوییم مثل اشاعره
که عقل حکم بحسن وقبح اشیاء ندارد زیرا که مناط حکم عقل منحصر نیست در حسن وقبح عقلی
همچنانکه اگر ادراک حسن شیئ نمود حکم مینماید بوجوب فعل و ادراک قبح نمود حکم
مینماید بوجوب ترک کذلک مستقل است بدفع ضرر مظنون ولذلک حکم عقل
بدفع ضرر اتفاقی است وحکم عقل بحسن وقبح اشیاء مختلف فیه است پس

بملاحظه صغرای وجدانی ظن بضرر و کبرای عقلی اتفاقی وجوب دفع ضرر واجب است
بر مجتهد که عمل بمظنه خود نماید قوله والصواب فی الجواب هو منع الصغری الخ
حاصل جواب اینکه باید منع صغری نمود که در مخالفه مظنه ظن بضرر است ممنوع است
زیرا که ضرر یا ضرر اخروی است که عقاب است و یا ضرر دنیوی است که مفسده است
اما ضرر اخروی پس ظن بوجوب و حرمت ملازمه ندارد با ظن بعقاب بر ترک زیرا که
آنچه ملازم است با استحقاق عقاب ظن بمعصیة است که ملازم با ظن بعقاب است
و اما ترک واجب مظنون بما هو مخالفة للظن ملازم نیست با ظن بعقاب زیرا که
بمجرد ظن بوجوب مادامی که دلیلی بر حجیة این ظن قائم نشود واجب منجز نمیشود و تا
منجز نشود ترک او عصیان نیست و تارک او مستحق نیران نشده پس در مخالفه ظن
ظن بعقاب که ضرر اخروی بود نیست اللهم الا ان یقال که اگر چه ملازمه نیست بین ظن بمخالفه
و ظن بعقاب و لکن بمجرد وجود ظن بوجوب دیگر عقل مستقل نیست بعدم العقاب
و احتمال عقاب میدهد پس ضرر اخروی محتمل میشود و دفع ضرر محتمل اخروی هم واجب
است و چون واجب شد پس در مخالفة ظن احتمال عقاب است و آن واجب
الدفع است پس ظن واجب العمل است اللهم الا ان یدعی استقلال عقل را در
صورتی که علم و حجت بر وجوب و حرمت نداریم بعدم استحقاق و عدم احتمال عقاب
همچنانکه در باب برائة و اشتغال خواهد آمد انشاء الله مع اینکه وجوب عمل
بظن از باب دفع ضرر محتمل یا مظنون الضرر حجت نیست که مخصص عمومات و مقید
مطلقات و بر خلاف اصل بشود و باو عمل نمود بلکه در واقع احتیاط است
همچنانکه در سابق گذشت و بعد هم خواهد آمد انشاء الله و اما احتمال ضرر
دنیوی که ظن بوجوب و حرمت دعوا شده بود که ملازمه دارند با ظن

بمفسده پس

بمفسده پس معلوم است که مصالح و مفاسد احکام موجب مدح و ذم فاعلند و دخلی
بضرر و نفع مترتب بر عمل ندارند چه بسا مفاسد است در محرمات مثل شرب خمر و غیره که مضر
نباشند بلکه منافع دنیوی دارند و اثمهما اکبر من نفعهما بلکه در بعض واجبات و مستحبات
در فعل اینها ضرر است بر جان و مال مثل حج و جهاد و زکوة و غیره و بالجمله مصالح
و مفاسد واجبات و محرمات دخلی بضرر و نفع ندارند بلکه گاهی شیء مضر حرام
و شیء ذو مصلحة و نافع واجب است و لکن نه هر واجبی از جهة نفع شخصی و نه حرام
از جهة مضرة بر فاعل حرام شده و در ملاحظه کردن واجبات و محرمات معلومه
صدق این مطلب واضح است پس ظن بوجوب و حرمة ملازمه ندارد و نه با ظن
بضرر دنیوی و نه با اخروی قوله هذا مع منع کون الاحکام تابعة للمصالح و المفاسد
الخ با اینکه ممکن است که منع نمائیم که احکام دائر مدار مصالح و مفاسد در مامور به
باشند بلکه احکام از روی مصالح و مفاسد میباشند لکن مصلحة و مفسده در نفس حکم
دائر مدار است نه در مامور به و منهی عنه و لکن لا یخفی که این منع و این التزام
لا ینفع است زیرا که ظن بوجوب و حرمة اگر تسلیم نمائیم که ملازمه با ظن بضرر دارد
فرقی نمی نماید چه مصلحة در امر باشد یا در مامور به باشد و این واضح است
و مراد مصنف درست و واضح نیست فتامل لعلک تجد فی نفسک فرقا بینهما و لا تغفل
قوله الثانی انه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح حاصل
استدلال اینکه در زمانیکه مجتهد ظن بوجوب یا حرمة حاصل نمود اگر بظن عمل ننماید
لابد باید بشک و وهم عمل نماید و در عمل کردن باینها ترجیح مرجوح است
که وهم و شک باشد بر راجح قوله و فیه انه لا یکاد یلزم منه ذلک الخ

حاصل اشکال بر این استدلال آنکه ترجیح مرجوح بر راجح وقتی لازم میاید که دوران امر باشد بین عمل بالظن یا بوهم و شک و جمع بین ظن و اطراف اوکه وهم است ممکن نباشد عقلاً یا شرعا واجب نباشد آنوقت اگر کسی عمل بوهم نماید در مقابل ظن لازم میاید ترجیح مرجوح ولکن این دوران ثابت نمی‌شود مگر بتمام مقدمات دلیل انسداد والا اگر آن مقدمات جاری نباشد رجوع مینماید مجتهد بعلم یا بعلمی از ادلّه یا با احتیاط یا به برائة یا باصول عملیه در هر بابی و در هر مسئله باصل ثابت در آن مسئله و نوبة بظن و وهم اصلا نمی‌رسد بلی اگر باب علم و علمی منسد شد و رجوع باحتیاط عسر و حرج و برائة خروج از دین و باقی مقدمات دلیل انسداد را جمع نمایم و تصحیح نمایم آنوقت امر دائر می‌شود بین عمل بظن یا شک و وهم والا نوبة بظن نمی‌رسد اصلا قوله الثالث ما عن السید الطباطبائی قدس سره من انه لا ریب الخ حاصل این وجه آنکه ادعای علم اجمالی نموده مستدل بواجبات و محرمات واقعیه در بین مشتبهات که مظنونات و مشکوکات و موهومات باشند و مقتضای علم اجمالی باین تکالیف وجوب احتیاط است در همه اینها ولکن چون احتیاط در همه اینها عسر و حرج است و شرعا تکلیف حرجی مرفوع است پس بلا حظه جمع بین قاعده احتیاط که مقتضای علم اجمالی است و بحکم قاعده نفی عسر و حرج در مظنونات الوجوب و الحرمه عمل بظن مینمائیم از باب احتیاط و در مشکوکات و موهومات رجوع باصول و باقی قواعد مینمائیم و جمع بین این دو قاعده بغیر این وجه اگر چه ممکن است ولکن

خلاف اجماع است

خلاف اجماع است قوله وفیه ما لا یخفی من القدح والفساد فانه بعض مقدمات دلیل الانسداد حاصل جواب آنکه این استدلال هم مثل سابق است در اینکه بعض مقدمات دلیل انسداد را ذکر کرده که علم اجمالی و وجوب احتیاط و عدم وجوب آن بمقتضای نفی حرج و باقی مقدمات انسداد و از بطلان رجوع به برائة و رجوع باصل و باقی مقدمات را الغاء کرده و معلوم است که بدون اینها نتیجه نمیدهد حجیة ظن را و با اینها همان دلیل انسداد است که میاید انشاء الله و دلیل علیحده نیست قوله الرابع دلیل الانسداد وهو مولف من مقدمات یستقل العقل مع تحققها الخ دلیل چهارم بر حجیة ظن دلیل معروف بدلیل انسداد است و این دلیل مرکب است از چند مقدمه عقلیه که اگر آن مقدمات ثابت شود عقل بعد از ثبوت این مقدمات حکم مینماید بحجیة ظن و کفایة آن در مقام الاطاعة والمعصیة یا کشف یعنی عقل استکشاف مینماید که ظن باید در نظر شارع حجة بوده باشد یا حکم مینماید بحجیة ظن مثل حجیة علم در حال انفتاح و آن پنج مقدمه است اول از اینها علم اجمالی بثبوت تکالیف فعلیه در شریعة ثانی از اینها انسداد باب علم و علمی باین احکام ثالث از اینها اینکه جایز نیست برای ما اهمال اینها و امتثال نکردن اینها و متعرض امتثال اینها نشدن چهارم از اینها عدم وجوب احتیاط است در اطراف علم اجمالی یا عدم جواز آن اگر موجب اختلال نظام باشد و عدم جواز رجوع باصل ثابت در هر مسئله و عدم جواز تقلید خامس از اینها قبح و بطلان ترجیح مرجوح بر راجح پس در این زمینه و بعد از ثبوت این مقدمات عقل حاکم است بحجیة ظن و الا لازم میاید یکی از این مقدمات که یا اهمال واقعیات و یا احتیاط و یا رجوع باصل و یا تقلید و یا ترجیح مرجوح بر راجح و فرض کردیم بطلان همه اینها و ثبوت همه مقدمات را

دلیل انسداد

تصحیح شد

قوله اما المقدمة الاولى فهي وان كانت بديهية الخ حاصل کلام در صحت و سقم این مقدمات
اما مقدمه اولی که علم اجمالی باحکام واقعیه فعلیه است اگرچه این مقدمه بدیهی است
که علم اجمالی ثابت است ولکن در سابق ذکر شد که علم اجمالی دیگری داشتیم که احکام
فعلیه در اخبار صادره از ائمه اطهار داریم که بملاحظه ان علم اجمالی این علم اجمالی کبیر
منحل میشد زیرا که ان احکام ثابته در ان اخبار بنحوی بودند که اگر عمل بتمام اخبار
صادره نمائیم دیگر علم اجمالی بوجود احکام دیگری در ضمن باقی امارات نمیماند و هم شک
بدوی میشود و با این علم اجمالی صغیر دیگر موردی برای این علم اجمالی کبیر نمیماند و
مقتضای این علم اجمالی صغیر وجوب احتیاط است در خصوص اخبار و احتیاط
در اخبار نه اجماع بر خلاف آن است و نه موجب عسر و حرج است و نه موجب اختلال
نظام است بلی اگر علم اجمالی کبیر منحل نمیشد محتمل بود ثبوت اجماع بر عدم وجوب احتیاط قوله
واما المقدمة الثانية اما بالنسبة الى العلم الخ واما مقدمه ثانیه پس انسداد باب علم در غالب
فقه امر واضح و لا ینکر است ولکن بالنسبه بعلمی پس ظاهر این است که بعد از قیام دلیل بر حجیة
اخبار موثقه در فقه بمقدار کفایت هست بیانا بضمیمه اخبار متواتره و اجماعیات و ضروریات
باب علمی در فقه منسد نیست واما مقدمه ثالثه که اهمال این معلوم بالاجمال بالمره برای ما جایز
نیست پس این مقدمه قطعی و ثابت است اگرچه بگوئیم که علم اجمالی منجز تکالیف نیست اصلا یا
اینکه قائل بشویم که علم اجمالی در موارد یکه بعض اطراف ان مرخص فی الارتکاب باشد یا قابل
الارتکاب باشد للضروره و الاضطرار مثلا منجز تکالیف نیست علی ای حال یقین
داریم که عقلا و شرعا برای ما جایز نیست که بالمره متعرض تکالیف واقعیه نشویم و اینها

همه تکالیف

همه تکالیف واقعیه را اهمال بکنداریم و اجماع هم بر این مدعا حاصل است قوله فان قلت اذا لم
یکن العلم بها منجزا للزوم الاقتحام الخ حاصل اشکال اینکه اگر تسلیم بنمائیم که علم اجمالی در اینجا
منجز تکالیف نیست زیرا که بعض اطراف علم اجمالی بجهة لزوم اختلال نظام در احتیاط واجب
الارتکاب است پس بدون علم اجمالی حجة دیگری بر تنجز تکالیف واقعیه نداریم پس عقاب در اینها
بلا حجة و بلا بیان است و احتیاط در اینها واجب نیست و اهمال اینها جایز است قوله قلت
هذا انما یلزم لو لم نعلم بایجاب الاحتیاط الخ حاصل جواب اینکه اگر از ادله دیگر مثل ضروره و عقل
کشف نشده بود اهتمام شارع بمراعات تکالیف واقعیه از جواز ارتکاب بعض اطراف
کشف میشد که واقع فعلی نیست و جایز بود ارتکاب جمیع ولکن در ما نحن فیه از اجماع و عقل
و مذاق شرع معلوم شده که واقع فعلی است و شارع راضی باهمال واقعیات نیست و با
وجود این کشف معلوم است که باید احتیاط در باقی اطراف علم اجمالی واجب باشد
زیرا که منافات دارد اهتمام شارع و فعلیة واقع با ترخیص در ارتکاب جمیع اطراف قوله و
اما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام الخ اما مقدمه رابعه که عدم وجوب
احتیاط است الخ پس احتیاط کلی که در همه محتملات واجب باشد احتیاط انسدادی معلوم است
که موجب اختلال نظام است و آنچه موجب اختلال نظام معاش و معاد عباد باشد باطل است
پس در عدم وجوب احتیاط کلی کلامی نیست ولکن اگر احتیاط موجب عسر و حرج باشد نه تا حد
اختلال النظام پس معلوم نیست که قاعده نفی عسر و حرج حاکم باشد بر دلیل وجوب احتیاط
زیرا که معنی لا حرج فی الدین و لا ضرر فی الاسلام و امثال اینها اگر نفی حکم ضرری باشد
همچنانکه مذاق شیخ مرحوم است که لا ضرر فی الاسلام یعنی حکم ضرری و حرجی جعل نشده در
اسلام ممکن است که اینجا هم گفته شود که این حکم بوجوب احتیاط یا این احکام و تکالیف

بمجهوله که بمقتضای حکم عقل موجب احتیاط شده اند مرفوع عند الشرع الّا انهم یا مجعول نشده اند و بمقتضای این دلیل نفی عسر و حرج چون حکم عسری و حرجی بوده وجوب احتیاط را بر میداشتیم ولکن چون مذهب مصنف در معنی روایة لا ضرر و لا حرج و امثال اینها نفی حکم نیست بلکه لا ضرر و لا حرج نفی نموده است نفس ضرر و حرج را از موضوعات ضرری و حرجی ادعاءً که کنایه است از اینکه این موضوعات ضرری اثر و حکم ندارند در نظر شارع پس باید موضوع ضرری و حرجی باشد تا لا حرج نفی حکم او نماید و اما حکم ضرری را شامل نیست پس در ما نحن فیه موضوعات احکام که در اینها باید احتیاط نمائیم مشتمل بر ضرر و حرج نمیباشند زیرا که اگر معلوم باشند باحکام نفس اینها تحمل مینمائیم بدون حرج بلی حکم عقل بوجوب احتیاط که منشاء آن جهل باحکام واقعیه است عسری و حرجی است ولکن موضوعات احکام عسر و حرجی ندارند و روایة موضوعات ضرری و حرجی حکم اینها را بر داشته نه هر موضوع و حکم عقل اگر موجب حرج باشد دخلی بمورد روایة ندارد فتامل فانه لا یخلو من اشکال قوله و لا یخفی انه علی هذا لا وجه لدعوی استقلال العقل بوجوب الاحتیاط الخ اشکالی است بر شیخ رحمه الله که بعد از عدم وجوب احتیاط کلّاً بملاحظه ادلّه عسر و حرج ادعا نموده استقلال عقل را بوجوب احتیاط بمقداری که موجب عسر و حرج نشود و حاصل اشکال آنکه بعد از آنکه احتیاط کلاً واجب نباشد پس عقل بملاحظه عدم فعلیة واقع و ترخیص در بعض اطراف دیگر حکم بوجوب احتیاط در باقی اطراف نمینماید پس اگر احتیاط واجب باشد باید بملاحظه اجماع یا دلیل شرعی دیگر باشد که بدلیل شرعی کشف نمائیم اهتمام شارع و فعلیة واقعیات و وجوب احتیاط را و اما عقل تنها مستقل نیست و حکم ندارد بوجوب احتیاط همچنانکه در جواب

ان قلت

ان قلت در مقدمه ثالثه بیان شد که وجوب احتیاط بملاحظه ادلّه کاشفه است بطریق لمّ از اجماع و غیره بر اینکه واقع فعلی است و شارع راضی باهمال واقعیات نیست نه بعقل

قوله و امّا الرجوع الی الاصول فبالنسبة الی الاصول المثبتة من احتیاط او استصحاب الخ از تتمه مقدمه رابعه ابطال رجوع باصول و تقلید است که باید رجوع باصول هم جایز نباشد تا عمل بظن جایز و واجب شود ولکن رجوع باصولی که مثبت تکلیف میباشند مثل احتیاط و استصحاب بتکلیف پس معلوم است که مجرد ظن مجتهد مانع از اجراء او نیست با اینکه ادلّه عقلی و نقلی آن اصول و احتیاط مقید بعدم ظن مجتهد بر خلاف اینها نیست پس استصحاب و قاعده احتیاط جاری میباشند و وجهی برای حجیت ظن در موارد اینها نیست یعنی نوبه بظن نمیرسد زیرا که از جمله مقدمات حجیت او ابطال عمل باین اصول است و آن ثابت نشده

قوله هذا لو قیل بعدم جریان الاستصحاب فی اطراف العلم الاجمالی حاصل آنکه رجوع باستصحاب مانعی ندارد اگر چه ما قائل شویم که در موارد دیگر که مورد علم اجمالی باشد استصحاب جاری نیست زیرا که در اجراء استصحاب در موارد علم اجمالی لازم میاید تناقض زیرا که بمقتضای لا تنقض حرام است نقض و واجب است ابقاء ولکن بملاحظه علم اجمالی بر خلاف حالة سابقه و دلالة روایة ولکن تنقضه بیقین آخر واجب است نقض حالة سابقه و حرام است ابقاء پس در شمول دلیل استصحاب بموارد علم اجمالی لازم میاید تناقض پس شامل نیست ولکن در ما نحن فیه ما که علم اجمالی باحکام واقعیه داریم و استصحاب بتکلیف در بعض موارد داریم این استصحاب جاری است و لو در موارد دیگر علم اجمالی بملاحظه تناقض جاری نباشد و وجه این مطلب الله در ما نحن فیه مجتهد در باقی اطراف علم اجمالی فعلاً شک ندارد تا اجراء استصحاب مستلزم تناقض شود بلکه مجتهد فعلاً که در حال استنباط یک مسئله است غالب مسائل باقی

باقی ابواب فقه مغفول عنها و غیر ملتفت الیها است و اصل فعلا در انها جاری نیست تا
ناز اجرای این اصل و اصول دیگر در باقی اطراف تناقض لازم بیاید و بعبارة
اخری اگر شک در تمام موارد علم اجمالی فعلی شد و اصل فعلا در همه جاری شد لازم میاید از
اجرای اصل تناقض و اصل جاری نیست ولکن اگر اصل در بعض اطراف فعلا جاری
و در بعض اطراف دیگر فعلا شک نداشته باشیم که اصل در انها جاری شود از
اجرای اصل در بعض اطراف فقط تناقض لازم نمیاید و ما نحن فیه از این قبیل است
قوله و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل الخ حاصل کلام انکه از انچه نقل
شد در اصول مثبت تکالیف حال اصول نافی تکالیف هم معلوم شد که در اجرای انها در
این محتملات فی نفسه تناقض لازم نمیاید همچنانکه ذکر شد و مانع دیگر هم نداشته و ادله
عقلی و نقلی انها هم اعم است شامل همه موارد میشود و اجرای انها موجب اهمال واقعیات
و علم بمخالفه واقع کثیرا نمیشود زیرا که ظاهر این است که علم اجمالی بتکالیف واقعیه بعد
از عمل کردن باصول مثبت تکالیف و عمل کردن بانچه معلوم است و انچه خبر موثق
و حجت برا او قائم شده منحل میشود بعلم تفصیلی و شک بدوی کما تقدم پس اصول نافیه
مانعی ندارند و اگر علم اجمالی منحل نشود لا اقل از اینکه بعد از عمل کردن بانها بقدری که
ان مقدار از مشتبهات نمیماند که بدانیم شارع در انها اهتمام دارد و راضی باهمال
تکالیف در انها نیست و احتیاط واجب است و بمجرد اینکه این اهتمام معلوم نشود اصول
نافیه بمقتضای عموم ادله خود شان جاری میشوند قوله و قد ظهر بذلک ان العلم
الاجمالی بالتکالیف ربما ینحل الخ محصل انکه از ما ذکرنا ظاهر شد که علم اجمالی بتکالیف
ممکن است که بواسطه اجرای اصول مثبت تکالیف و ادله علمی منحل شود و در باقی موارد
رجوع باصول نافیه نمائیم و اصلا احتیاط واجب نباشد و اگر علم اجمالی منحل نشود
پس باید

پس باید در موارد اصول نافیه چه مشکوک التکلیف چه مظنون و چه موهوم التکلیف عمل
باحتیاط نمود اگر موجب اختلال نظام و عسر و حرج نشود و اگر موجب عسر و اختلال
باشد واجب است احتیاط بمقداری که موجب نشود پس محل احتیاط کلا یا جزئی که
تبعیض در احتیاط است موارد اصول نافیه است نه مطلق محتمل التکلیف چه
موارد اصول مثبت و چه نافی کما اینکه از کلمات شیخ استفاده شده زیرا که معلوم شد
که اصول مثبت تکالیف مانعی نداشتند از اجراء و اگر با اجرای انها و ضم ادله علمیه
علم اجمالی منحل نشود واجب است احتیاط کلی یا بمقداری که عسر و حرج نشود در موارد
اصول نافیه مثل اصل برائة و استصحاب عدم تکالیف و غیره و اما رجوع بفتوای غیر پس
ظاهر این است که در این مقام جایز نباشد که مجتهد بعد از حصول ظن برای او از
ادله رجوع نماید بمجتهد دیگری که مدعی انفتاح باب علم باشد و حال انکه این مجتهد میداند
خطا برا او را و عدم انفتاح باب علم را و الحاصل انکه تقلید لا یجوز الا للجاهل و
بر مجتهد مستنبط صدق نمیاید جاهل و معلوم نیست حجیة تقلید برای او از امثال خودش
بلکه نازل تر قطعا قوله و اما المقدمة الخامسة فلا استقلال العقل بها الخ و اما
مقدمه خامسه پس معلوم است که عقل مستقل است بقبح ترجیح مرجوح بر راجح و حاکم است
بر اینکه اگر اطاعت علمیه تکالیف ممکن نشد یا واجب نشد و دوران امر شد بین
اطاعة ظنیه یا شکیه و وهمیه لا بد اطاعة ظنیه مقدم است بجهة ارجحیة او در جمیع
انها لکن از جمیع ما ذکرنا در این مقدمات معلوم شد که نوبة بظن در مقام نمیرسد
زیرا که ادعا شد انحلال علم اجمالی کبیر بواسطه علم اجمالی باحکام در خصوص اخبار
موجوده در کتب معتبره و مقتضای او وجوب احتیاط بود در عمل باخبار فقط

و ذکر شد که این احتیاط موجب عسر و حرج نیست پس وجهی برای حجیة ظن نیست و کذلک
در مقدمه رابعه ایراد نمودیم که جایز است رجوع باصول مثبت تکالیف و مانعی از
از اجرای آنها نیست و بعد از اجرای آنها بضمیمه ادله دیگر از علمی و اخبار حجة لابد علم
اجمالی منحل میشود و در باقی موارد رجوع باصول نافیه مینماییم و اگر علم اجمالی منحل
نشود بعد از اجرای اصول مثبته و قیام ادله علمیه پس معلوم است که اصول مثبته حجة
نمیباشند لکن موارد اصول نافیه محل حکم عقل است که ترجیح بدهد مظنونات التکالیف
را بر مشکوکات و موهومات ~~در احتیاط~~ که در مظنونات حکم بوجوب احتیاط نماید
و در مشکوکات و موهومات بجهة عسر و حرج رفع ید نماید و لکن در مقام اشکال بر شیخ ذکر
شد که این وجوب احتیاط لابد باید از شرع استکشاف بشود زیرا که بعد از عدم وجوب
احتیاط در جمیع محتملات دیگر عقل حکم بوجوب احتیاط ندارد و بنا براین که وجوب
احتیاط استکشاف بشود معلوم است که دیگر نوبة بظن در مقام اطاعة نمیرسد
بلی بعد از عدم وجوب احتیاط کلی و عدم وجوب احتیاط شرعاً حتی در موارد اصول
نافیه ممکن است که عقل ظن را در خصوص موارد اصول نافیه حجة نماید و لکن
معلوم است که بمجرد عدم وجوب احتیاط مانع اصول نافیه مرتفع شده و واقع قطعاً
نخواهد بود و عقل حکم بحجیة ظن نخواهد نمود بملاحظه اصول نافیه هذا تمام الکلام
فی صحة و سقم مقدمات الانسداد و الحمد لله رب العالمین قوله فصل هل قضیة المقدمات
علی تقدیر سلامتها هی حجیة الظن بالواقع او بالطریق او بهما الخ حاصل کلام اینکه آیا
مقتضای مقدمات دلیل انسداد بنا بر صحة آنها و با قطع نظر از اشکالات وارده

بحجیة ظن است

حجیة ظن است بواقع یا حجیة ظن است بطریق یعنی هر طریقی که مظنون الحجیة باشد حجة است
مثل شهرة مثلا و لو ظن بواقع نداشته باشیم و ظن بواقع از طریق غیر معتبر مظنون الحجة
نیست یا اینکه مقتضای او حجیة هر دو ظن است چه ظن بواقع و لو مظنون الحجیة نباشد
و چه ظن بحجیة و لو ظن بواقع حاصل نشود از او و حق این است که گفته شود که شکی
نیست که حاکم در مسئله اطاعة و معصیة عقل است و عقل مستقل است بر اینکه باید از
عقاب مولی خود را مأمون و محفوظ نمود و شکی ندارد که هر چیزی که در حال انفتاح
یقین باو مؤمّن است در حال انسداد هم ظن باو کافی است بدون تفاوت و تمام اصلا
و مستقل است بر اینکه در حال انفتاح یقین باتیان واقع کافی است بما هو واقع
لا بما هو معلوم و مؤدّی طریق یعنی واقع بما هو چون ذو مصلحة است و متعلق غرض مولی است
پس اتیان او موجب سقوط امر و غرض مولی و موجب سقوط عقاب شده نه اینکه اتیان
او بما هو معلوم و مؤدّی طریق زیرا که علم و طریق نه مصلحة دارند و نه در غرض مولی دخلی دارند
پس آنچه مؤمّن است و مسقط عقاب است اتیان نفس واقع است بما هو بلی تا مادامی که مکلف
علم حاصل ننموده که واقع را اتیان نموده علم ندارد که غرض مولی را آورده و عقل حکم
حکم مینماید که بتحصیل علم بحصول غرض مولی و سقوط عقاب نماید و لکن این علم صرف
طریق است و مدخلیة در علم ما دارد نه در سقوط عقاب در واقع و کذلک لازم این
مطلب که علم طریق است و موضوع نیست و در غرض مولی دخلی ندارد و آنچه
مسقط عقاب است نفس واقع است این است که در حال انسداد هم ظن
باتیان واقع مثل علم باتیان واقع باشد و همچنانکه واقع در حال

علم کافی بوده باید که در حال ظن هم کافی باشد بخلاف اینکه اگر بگوییم که واقع بما هو معلوم
کافی بود و الا مسقط بود که لازمه او این است که ظن بواقع تنها کافی نباشد بلکه
ظن بالحجة وظن بمظنون الحجیة میخواهد تا در مقام علم بواقع کافی باشد وبعبارة
اخری الحجة موثق ومسقط است اگر نفس واقع است در حال انفتاح پس لابد در حال
انسداد هم ظن باتیان واقع قائم مقام علم باتیان واقع میشود وکافی است واما
اگر نفس واقع در حال علم کافی نیست بلکه واقع معلوم بما هو معلوم وبما هو مؤدی طریق شرعی
وعقلی کافی ومسقط عقاب است لابد در حال انسداد هم باید واقع مظنون کافی
نباشد بلکه باید واقع مظنون الظن مظنون الحجیة باشد زیراکه الحجة مسقط بود وعلم بود
پس ظن بالحجة و ظن بمظنون الحجیة میخواهیم در حال انسداد تا قائم مقام علم شود و
الا ظن بنفس واقع که آن ظن بمظنون الحجیة نباشد کافی نیست پس چون حاکم در این
باب عقل است و آن مستقل است باینکه علم طریق ذاتی است بواقعیات و طریقیة
او مجعول نیست نه اثباتا و نه نفیا چنانکه در حجیة قطع این مطلب گذشته است و بعد از طریق
بودن علم لابد الحجة مسقط تکلیف است در حال علم نفس واقع ثابت بما هو واقع لا بما هو معلوم
که چون علم طریق شرعی وعقلی است مسقط باشد چنانکه توهم شده و بعد از ثبوت این مطلب
لابد بملاحظه حکم عقل براینکه هرچه در حال انفتاح مسقط عقاب است علم باو در حال
انسداد ظن باو کافی است باید هم ظن بواقع کافی باشد و هم ظن بالطریق که
مظنون الحجیة است واختصاص ندارد حجیة بظن بالطریق و هم چنین قطع باتیان مأمور
به ظاهر که واقع جعلی و تنزیلی است در حال انفتاح مبرئ است و مسقط عقاب است

لذلک ظن

لذلک ظن باتیان مأمور به جعلی در حال انسداد کافی است و از جمیع ما ذکرنا معلوم
شد که نتیجه دلیل انسداد حجیة ظن است مطلقا چه بواقع و چه بطریق و اختصاص
بالاحدهما ندارد ولکن توهم شده است در مقام که مقتضای اکثر مقدمات حجیة ظن
است بواقع دون الظن بالطریق و بعض دیگر عکس توهم نموده که مقتضای این مقدمات
انسداد حجیة ظن است بطریق فقط چنانکه ذکر شد وظن بواقع کافی نیست و دلیل
آورده اند برای احتمال اول اینکه چون باب علم در فقه منسد است و این مقدمات
در احکام فقهیه جاری است و در اصول باب علم منسد نیست و این مقدمات
از علم اجمالی باحکام و عدم وجوب احتیاط وغیره در آنجا جاری نیست تا عقل حکم نماید
بحجیة مطلقه در اصول پس لابد حجیة ظن منحصر میشود بظن باحکام واقعیه وظن بطریق
وظن در اصول حجة نیست ولکن این توهم بی وجه است و از ما سبق معلوم شد که
عقل در مقام تفریغ ذمه و امن از عقاب اکتفا مینماید بآنچه در حال علم کافی بود
ومعلوم شد که در حال علم باتیان واقع حقیقی یا اتیان بواقع جعلی کافی بود و در حال
انسداد هم اتیان بواقع حقیقی یا جعلی ظنا کافی ومسقط است و احتیاج باجرای مقدمات
دلیل انسداد در اصول نیست زیراکه اجرای آن مقدمات در فقه بس است برای
حجیة ظن والتفات عقل بامتثال ظنی و چون ظن حجة شد در نظر عقل فرقی نیست بین ظن
بطریق و بین ظن بواقع زیراکه در نظر عقل قائم مقام علم بواقع و علم بواقع جعلی میباشد واما
وجه توهم دیگر که اختصاص حجیة ظن است بطریق دون الظن بالواقع دو وجه است الاول
ما افاده بعض الفحول و تبعه فی الفصول قال فیها انا کما نقطع بانا مکلفون الخ

حاصل استدلال آنکه ادعا نموده که ما همچنانیکه علم داریم که تکالیف فعلیه کثیره داریم که
نه علم داریم بآنها و نه علم داریم بطریق معتبری از جانب شارع که آن طریق یا طریق او
قائم مقام علم بشوند یعنی احکام معلومه واقعیه داریم که دست رس و راهی بخود آنها و
نه بطریق مجعول شرعی بآنها و نه بطریقی که او در حال انسداد نه داریم وکذلک
علم داریم که شارع برای آن احکام طرقی جعل نموده و ما را تکلیف نموده بعمل بآن
طرق ولکن چون علم نداریم بتعیین آن طریق مجعول که آن طریق کدام است و
نه آنکه طریق مجعول شرعی هم بآن طریق نداریم که اگر داشتیم اقلاً در حال انسداد
تعیین آن طریق منصوب را با و مینمودیم و رجوع بمطلق ظن در تعیین طریق نمی
نمودیم ولکن چون آن طریق مجعول بطریق هم نداریم پس لابدیم که تعیین آن طریق
که شارع جعل نموده بظن بنمائیم پس چون علم بتکالیف داریم و علم بجعل طرق برای آنها
داریم و بتکلیفیم بعمل بآن طرق و علم در تعیین آن طرق نداریم لابد باید بظن
تعیین آن طریق نمائیم و عمل بظن در طریق بنمائیم نه عمل بظن بواقع پس نتیجه این
مقدمات حجیة ظن است در تعیین طریق که هر طریقی که مظنون الحجیة است حجة است
ولو از او ظن بواقع حاصل نشود و هر طریقی که ظن بحجیة او نداریم حجة نیست ولو
ظن فعلی از او بواقع داشته باشیم قوله و فیه اولا بعد تسلیم العلم بنصب طرق
خاصة باقیة فیما بایدینا الخ حاصل جواب آنکه اولا مسلم نیست که علم داشته باشیم
که شارع نصب طرق معینه نموده باشد بلکه ممکن است که تکالیف واقعیه باقی باشد
و شارع تعیین طریق معینی ننموده باشد بلکه ارجاع نموده باشد مکلفین را بطریقه

متعارفه عند

متعارفه عند العقلاء در امتثالات اوامر موالی و عبید که اگر علم ممکن نشد رجوع
مینمایند بظن اطمینانی یا باحتیاط یا بمطلق ظن و حال آنکه اگر همچه طریق مجعوله
بود هر آینه نقل میشد و بما میرسید بجهة شدة احتیاج باین طریق برای همه مردم و ثانیاً
اگر تسلیم نمائیم که علم داریم که شارع نصب طریقی نموده ولکن بقاء آن طریق در بین
این امارات معلوم نیست زیرا که ممکن است که طایفه خاصه را شارع نصب نموده
باشد مثل خبر صحیح مثلا و او در بین این امارات نباشد یا بقدر کفایت نباشد
و ثالثاً باید که قدر متیقن در بین این امارات نباشد و الّا اگر قدر متیقن در بین داشته باشد
مثل خبر صحیح اعلائی مثلا که مقدار متیقن است بین امارات ثم خبر موثق و حسن و غیره
لابد باید قدر متیقن از آن طرق مجعوله را باید گرفت و نوبه در تعیین آنها بظن نمیرسد
بلی اگر هیچ قدر متیقن نداشته باشند و همه در نظر عقل در مرتبه واحده باشند
الوقت میگوئیم که لازمه و مقتضای این استدلال که علم بتکالیف و علم بنصب طرق است
وجوب احتیاط است در این طرق و امارات که علم اجمالی داریم که در میان آنها
طریق منصوب هست که باید احتیاطاً بهمه آنها عمل نمائیم نه اینکه بظن تعیین آن
معلوم بالاجمال نمائیم و دیگر جهت برای رجوع بظن نیست قوله لا یقال الغرض هو عدم
وجوب الاحتیاط بل عدم جوازه لان الفرض [illegible] الخ توهم نشود که فرض کلام این مستدل
در مقام بعد از عدم وجوب احتیاط یا بلکه بعد از عدم جواز احتیاط است و در این
فرض ادعای وجوب احتیاط خلاف فرض میشود و حاصل جواب آنکه بنا بر فرض مستدل
در صورت بطلان احتیاط است لکن احتیاط کلی در احکام که مخل نظام است
نه احتیاط در طرق و امارات که در دست ما میباشند و این احتیاط موجب
عسر و حرج نیست فضلا از اختلال نظام زیرا که در موارد غیر امارات

رفع ید از این احتیاط مینماییم و رجوع مینماییم باصول چه مثبت و چه نافی تکلیف باشند و کذلک
در جائی که امارات قائم شوند بر نفی تکلیف الی آخر اینجا هم از این احتیاط رفع ید مینماییم
زیرا که نه حجت بر تکلیف قائم شده و نه از آن امارات که علم اجمالی داریم بوجود حجت در آنها
پس احتیاط در این موارد هم واجب نمی شود و کذلک احتیاط واجب نیست در اینجائیکه اماره
نفیا و اثباتا از این امارات که علم داریم بوجود حجت در آنها تعارض نمایند و اماره مثبته
مرجح نداشته باشد یا اماره نافیه هم مرجح داشته باشد اگر از اخبار باشند این متعارضان
و اما اگر از امارات غیر اخبار با هم معارضه نمایند مطلق چه مرجح داشته باشند چه
نداشته باشند رفع ید از احتیاط مینماییم و رجوع باصول مینماییم بنا بر اینکه ترجیح در
امارات در غیر اخبار ثابت نشده و هم چنین رفع ید مینماییم از احتیاط اگر دو
اماره تعارض نمایند در وجوب و حرمت که دوران امر مابین محذورین باشد که در همه اینها
احتیاط واجب نیست و رجوع مینماییم باصول چه مثبت تکلیف باشد اصل در مسئله و چه
نافی و هم چنین در موارد دیگر اصل مثبت تکلیف مثل استصحاب مثلا جاری نباشد بملاحظه
علم اجمالی بانتقاض حالت سابقه و بگوییم که دلیل استصحاب در همه موارد اگر شامل
شود تناقض می شود کما تقدم ایضا رجوع باصول نافیه یا اصل دیگر در مسئله مینماییم
و در همه این مذکورات عدم وجوب احتیاط بملاحظه یک دلیل است و آن اینکه در
این موارد نه حجت معلوم بالتفصیل و نه حجت معلوم بالاجمال بر تکلیف قائم نشده لهذا
وجهی برای وجوب احتیاط در این موارد نیست و چون احتیاط در این موارد
واجب نشد احتیاط در موارد دیگر در امارات موجب عسر و حرج و اختلال

نظام نمی شود

نظام نمی شود پس مقتضای این استدلال وجوب احتیاط است در امارات نه حجیة ظن در طریق
قوله ثانیا لو سلم ان قضیته لزوم التنزل الی الظن فتوهم ان الوظیفة [illegible] الخ
حاصل اینکه اگر تسلیم نماییم که مقتضای این دلیل وجوب احتیاط نیست و حجیة ظن
است لکن تعیین ظن بطریق کان الظن بالواقع وجهی ندارد زیرا که معلوم نیست
که ظن بطریق اقرب باشد بعلم باصابه واقع یا باتیان واقع که مبرء و مؤمن بود در حال انفتاح
از ظن بواقع و از ظن باینکه این حکم مودای یک طریق معتبر است شرعا و لو ما
ظن بحجیة آن طریق نداشته باشیم و غالبا ظن بواقع از این ظن باینکه مودی طریق
معتبر منفک نمی شود و در سابق گذشت که هر چه علم باو در حال انفتاح مؤمن است
ظن باو در حال انسداد مؤمن است پس ظن بواقع مثل علم بواقع و ظن باینکه مودی
طریق معتبر مثل علم باینکه مودی طریق معتبر باید مؤمن باشد و اقربیة ظن بطریق بعلم بواقع
و بعلم باینکه مودی طریق معلوم نیست پس هم ظن بواقع حجة است و هم ظن بطریق قوله الا ان یقال
انما لا یکون اقرب من الظن بالواقع الخ حاصل کلام اینکه ظن بطریق اقرب بعلم بواقع
نیست بشرط اینکه تکالیف واقعیه بحال خود مانده باشد و مقید نشده باشند بمودیات
امارات و طرق و اما اگر تکالیف فعلیه بواقعیات بنا شد و صرف شده باشد تکلیف
فعلی بمودیات امارات پس لابد در مقام امتثال ظن باینکه واقع فایده ندارد
در مؤمن بودن لابد باید ظن حاصل نماید باینکه مودی [illegible] طریق [illegible] پس ظن بطریق
لازم است و مؤمن است کان الظن بالواقع قوله فانه الالتزام به بعید اذ
الصرف لو لم یکن تصویبا محالا الخ حاصل جواب اینکه منقلب شدن تکالیف

و صرف شد از اینها بمؤدیات امارات که دیگر تکالیف واقعیه ثابته باشیم بسیار بعید
است زیرا که مستلزم التصویب است و این نحو از تصویب که تکالیف واقعیه بود بعد
از جعل امارات منقلب شود بمؤدیات امارات اگرچه محال نیست لکن باطل است
اجماعاً بجهة الحجة از اخبار کثیره ثابت شده که لله احکاماً یشترک فیه العالم و الجاهل
و اجماع هم بر بطلان این داریم با اینکه بدیهی است که قطع بتکالیف واقعیه در مقام
امتثال کافی است بما هو واقع لا بما هو مؤدی طریق معتبر و هو العلم و این کاشف
است از اینکه تکالیف واقعیه بحال خود باقی است و منقلب نشده و صرف نشده
بمؤدیات طرق و امارات پس معلوم شد که صرف تکالیف واقعیه بمؤدیات امارات
باطل است و از اینجا منقدح و معلوم شد که تقیید واقعیات بمؤدیات امارات
هم فایده ندارد برای این قول زیرا که بعد از آنکه علم بواقع در مقام امتثال
کافی باشد بما هو واقع کشف مینماید که واقع مقید هم نشده بمؤدیات امارات
و الا واقع بما هو واقع کافی نبود بلکه بما هو مؤدی علم باید باشد و قد ثبت انه لیس کذلک
با اینکه ظن بواقع غالبا منفک نمی شود از اینکه ظن حاصل نماید مکلف بانه مؤدی
طریق معتبر که ~~ملازم است با ظن بطریق~~ ولکن بخلاف ظن بطریق که ملازمه ندارد
با ظن بواقع و الحاصل اینکه تا ظن بواقع خاص که واقع مقید بطریق است حاصل
ننماییم مؤمن حاصل نشده و الحاصل اینکه بنا بر تقیید احکام واقعیه بمؤدیات امارات
ظن بواقع در مقام امتثال ملازم است غالبا با ظن بانه مؤدی طریق معتبر پس کافی
است در مؤمن شدن و اما ظن بطریق ملازم نیست با ظن بواقع مقید بمؤدی
طریق معتبر و معلوم است که بنا بر این قول هم واقع و هم مؤدای اماره بودن هر دو
لازم است و تنها ظن بطریق بدون ظن بواقع کافی نیست فقوله هذا

مع علم

مع عدم مساعدة نصب الطریق علی الصرف و لا علی التقیید غایته ان العلم الاجمالی
با اینکه ادله نصب طرق شرعیه مساعده ندارد بر صرف و تغییر تکالیف واقعیه بانها
و نه بر تقیید تکالیف واقعیه بمؤدیات انها زیرا که لسان جعل طریق مثل صدق العادل
و امثال آن که مفاد ادله حجیه میباشند جعل طریق است بجهة تخفیف و احراز تکالیف
واقعیه نه اینکه واقعیات مقید بانها باشند یا منقلب بمؤدیات انها بشوند غایة
الامر اینکه چون ادعای علم شده بنصب طرق شرعیه که وافی باشد باحکام میباشند
این علم اجمالی باعث می شود که علم اجمالی باحکام واقعیه منحل می شود و تکالیف واقعیه
که امارات بر او وافی نباشند فعلی نمی شوند لکن بشرط اینکه مراعات این علم اجمالی بنصب
طرق بشود و امتثال علمی او که احتیاط در امارات است لازم باشد و اما اگر مراعات
این ننموده ایم و احتیاط در امارات را واجب یا جایز ندانستیم پس علم اجمالی بنصب طرق
شرعیه چون موثر نیست و لازم العمل نیست پس باعث انحلال علم اجمالی باحکام
واقعیه نمی شود و آن علم اجمالی بحال خود باقی است و لابد ظن بانها در حال انسداد
مثل قطع بانها است در حال انفتاح پس همچنانکه قطع بانها کافی و مؤمن است
در حال انفتاح کذلک ظن بانها مؤمن است در حال انسداد پس ظن بواقع هم حجة
است و گذشت در سابق در مقام اشکال بر شیخ در وجوب احتیاط جزئی بعد از
عدم وجوب احتیاط کلی بجهة عسر و حرج که ذکر شد که بعد از عدم وجوب احتیاط کلی
عقل حکم ندارد بوجوب احتیاط جزئی و اگر احتیاط جزئی واجب باشد لابد باید
از شرع اثبات وجوب احتیاط بشود و الحاصل انه بعد از عدم وجوب احتیاط کلی
در مقام لابد طریق امتثال واقعیات محتاج است بعنایة اخری و دلیل دیگر
از شرع که ظن را حجة نماید یا احتیاط جزئی که تبعیض در احتیاط است واجب نماید

واگر تبعیض در احتیاط هم واجب نشد و اهمال واقعیات هم روا جایز نشد
پس لابد امتثال ظنی باید بشود و شبهه نیست که ظن بواقع در این حال اگر
اقرب نباشد بعلم بواقع لااقل مساوی میباشد با ظن بطریق با اینکه غالبا ظن
بواقع ملازم بود با ظن بانه مؤدی طریق فتحصل که ظن بطریق اولویت ندارد در
هیچ حال واقرب بعلم بواقع نیست از ظن بواقع پس نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن است
مطلقا چه بواقع و چه بطریق قوله ثانیهما ما اختص به بعض المحققین قال لاریب في
کوننا مکلفین بالاحکام الشرعیه و لم یسقط عنا التکلیف الخ حاصل کلام اینکه وجه ثانی
که استدلال نموده صاحب فصول بر اختصاص حجیت بظن بطریق و حاصل آن استدلال
اینکه علم داریم ببقاء تکالیف شرعیه و لابد باید امتثال آنها بنماییم والحاصل در مقام
امتثال احکام شرعیه بر ما واجب است اینکه تحصیل علم نماییم که شارع حکم بفراغ
ذمه ما نموده و آن باین است که واقع معلوم را بیاوریم یا مؤدای اماره مجعوله
شرعی را بیاوریم که در اتیان آنها یقین داریم که شارع حکم بفراغ ذمه
ما نموده چه واقع را اتیان نموده باشیم واقعا یا نه و اگر علم ممکن نشد که علم
حاصل نماییم بحکم شارع بفراغ ذمه ما لابد باید تحصیل ظن بنماییم بحکم شارع بفراغ
ذمه ما پس هر دلیلی که ظن داریم بحجیت او ظن داریم که در عمل باو شارع حکم
بفراغ ذمه ما نموده و اما هر دلیلی که ظن بر حجیت او نداشته باشیم در
عمل باو ظن بحکم شارع بفراغ ذمه نداریم پس در حال انسداد آنچه بر ما
واجب است تحصیل ظن بحجیت است زیرا که در او ظن بحکم شارع بفراغ ذمه هست
چه ظن بواقع داشته باشیم چه نداشته باشیم بخلاف ظن بواقع که در

مطلب صاحب الفصول

عمل باو ظن

عمل باو ظن بحکم شارع بفراغ ذمه نداریم زیرا که در حجیت او شک داریم پس ظن بواقع
مؤمّن و مبرئ ذمه نیست پس حجت نیست در حال انسداد قوله وفیه اولا ان
الحاکم علی الاستقلال فی باب تفریغ الذمه بالاطاعه والامتثال انما هو العقل الخ حاصل
اشکال اینکه حاکم بالاستقلال در باب اطاعت و معصیت و فراغ ذمه و اشتغال ذمه عقل است
و شارع در این باب حکم مولوی ندارد و اگر حکم نماید ارشاد بحکم عقل است و مواضع خفیه
است که عقل بر آنها مطلع نبوده و شارع اعلام نموده و معلوم شد که طریقیه علم عقلی
و ذاتی بود نه جعلی شرعی و معلوم شد که در حال علم اتیان بواقع حقیقی یا تعبدی کافی
و مبرئ و مؤمّن بود و عقل مستقل بود که آنچه در حال انفتاح مؤمّن است علم باو در
حال انسداد مؤمّن است ظن باو پس نتیجه این می‌شود که ظن بواقع در حال انسداد
مؤمّن است مثل علم بواقع یا ظن بطریق مثل علم بطریق تعبدی است و لکن منحصر
نیست حجیت باو پس ادعای اینکه بر ما واجب است تحصیل علم نماییم بحکم شارع بفراغ
ذمه ما بی وجه است زیرا که حاکم عقل است در این باب و حکم قطعی دارد که واقع
یا ماهو واقع در حال علم مؤمّن است نه واقع معلوم و ظن بواقع را مثل علم بواقع میداند
قوله و ثانیا سلمنا ذلک لکن حکمه بتفریغ الذمه الخ اشکال ثانی اینکه اگر تسلیم
نماییم که بر ما تحصیل علم بحکم شارع بفراغ ذمه ما لازم است و لکن از نصب طریق
و ظن باو ظن بحکم شارع بفراغ حاصل بشود و لکن از اتیان بمأموربه واقعی
مظنون ظن بحکم شارع بفراغ حاصل نشود بعید و بی وجه است و بعبارة
اخری همچنانکه امر شرعی بعمل بقول عادل موجب حکم شرع است بفراغ ذمه و ظن
باین دلیل حجیت ظن بحکم شارع است بفراغ ذمه کذلک اتیان بمأموربه

بحکم عقل

واقعی که ظن باو داریم موجب است که ظن بحکم شارع بفراغ ذمه ما حاصل شود بلکه این اولی تر است زیراکه اتیان باحکام واقعیه اولی تر است از اتیان بمودّیات امارات که کاهی موافق اند با آن واقعیات وکاهی مخالفند غایة الامر آنکه در صورت مخالفه ما معذور باشیم ولکن همیشه مصاب و موافق واقع نمی باشند قوله ان قلت کیف یستلزم الظن بالواقع مع انه ربما یقطع بعدم حکمه به الخ حاصل آنکه چگونه ظن بواقع در نظر عقل ملازم است با ظن بحکم شارع بفراغ ذمه وحال آنکه کاهی ممکن است که از قیاس ظن حاصل شود بواقع و ما قطع داریم که شارع حکم بفراغ ذمه با قیاس ننموده یعنی قیاس را مؤدّی و حجة قرار نداده بلکه نهی نموده از عمل با و قطعا پس ظن بواقع با قطع بعدم حجیة جمع می شود پس ملازمه ندارد با حکم شارع بفراغ ذمه بخلاف ظن بحجیة که او ملازمه دارد با حکم شارع بفراغ ذمه و هرکز با قطع بعدم حجیة جمع نمی شود و لو از قیاس آن ظن حاصل شود که ظن بحکم شارع بفراغ ذمه حاصل نمی شود و لو این ظن قیاسی که قائم شده بر حجیة آن طریق حجة نباشد ولکن ظن بحکم شارع بآن فراغ هست فتحصل که ظن بواقع با ظن بحکم شارع بفراغ ملازمه ندارد بخلاف ظن بالطریق و حجیة که ولو حاصل بشود از قیاس و حجة نباشد لکن ملازمه دارد با حکم شارع بفراغ ذمه ظنا قوله قلت الظن بها علی الاقوی یستلزم الحکم بالفراغ و لا ینافی الخ حاصل جواب آنکه ظن بواقع و ظن بالطریق هر دو ملازمه دارند با حکم شارع بفراغ ولکن منافاة ندارد حکم بفراغ با عدم حجیة و با نهی از عمل بآن زیراکه معنی عدم حجیة نه این است که در صورت موافقه برائة ذمه از واقع حاصل نمی شود بلکه معنی عدم حجیة این است که اگر مخالف واقع باشد معذور نیست بلکه ممکن است که مستحق

عقاب هم باشد

عقاب هم باشد اگر بنا را بر حجیة آن ظن قیاسی بگذارد و اقتصار بکند بر او در تحصیل تکالیف واقعیه زیراکه بهمچه شخص متجری است زیراکه مخالفة نهی مولی نموده ظاهرا در عمل کردن بقیاس اگرچه مخالفة واقع ننموده و بعبارة اخری قطع بعدم حجیة و استحقاق عقاب منافاة ندارد با اینکه اگر موافق واقع شد ذمه اش بری است و ظن بموافقة واقع با ظن به برائة ذمه اش ملازم باشد قوله و ثالثا سلمنا ان الظن بالواقع لا یستلزم الظن به لکن الخ ثالثا اگر تسلیم نماییم که ظن بواقع ملازم نیست با ظن بحکم شارع بفراغ ذمه لکن لازمه این دلیل حجیة ظن است بحکم شرعی که او مؤدای طریق معتبر باشد نه مطلق ظن بحجیة طریق و بعبارة اخری ظن بمؤدای طریق معتبر ملازمه ندارد با حکم شارع بفراغ ذمه از هر کجا حاصل شود و لو ظن بطریقیه شیء معنی نداشته باشیم ولکن از شهرت یا اجماع منقول ظن حاصل نمودیم که وجوب صلوة جمعه لابد مؤدای یک طریق معتبر شرعی هست ولکن ظن بحجیة اجماع منقول یا شهرت نداریم پس این ظن حجة است و لازمه دلیل مذکور این است نه خصوص ظن بطریق یعنی دلیل اعم است از مدعی و معلوم شد که ظن بواقع هم غالبا ملازم بود با ظن باینکه مؤدای طریق معتبر پس ظن بواقع هم حجة است مثل ظن بالطریق قوله لا یخفی عدم مساعدة مقدمات الانسداد علی الدلالة علی کون الظن طریقا منصوبا شرعا الخ حاصل کلام آنکه آیا لازمه این مقدمات انسداد حجیة ظن است شرعا بمعنی اینکه این مقدمات عقل کشف مینماید که باید شارع ظن را حجة نموده باشد و نصب طریق نموده باشد یا اینکه بعد از این مقدمات عقل حکم می نماید که ظن حجة است که برای مولی مؤاخذه بر زاید بر او جایز نیست و برای عبد هم اقتصار بر اطاعة ظنیه و احتمالیه جایز نیست که عذر هست اگر مخالف واقع شد برای عبد و حجة است و منجز واقع است و مصحح عقاب هست اگر عبد

مخالفه ان نمود مثل علم در حال انفتاح وحق این است که مقدمات کشف از
حجیة ونصب شارع نمی‌نماید زیرا که بعد از استقلال عقل در حجیة ظن وحکم نیست
برای اینکه بگوئیم که بر شارع واجب است که نصب طریق با حکام خود نماید زیرا
ممکن است که احاله کرده باشد بهمان طریق عقلی وانچه عقل او را دراین حال
طریق بیند اند بلی اگر عقل مستقل بحجیة ظن دراین حال نبود وچیز دیگر برا هم حجة
نمی‌نمود واجب بود بر شارع نصب طریق نماید والا نقض غرض خود نموده بود پس
با استقلال عقل بحجیة وحکم برای وجوب نصب طریق بر شارع نیست ومجالی نیست
از برای اینکه از روی قاعده ملازمه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع بگوئیم
که بعد از حکم عقل بحجیة ظن کشف مینمائیم که شارع هم حکم بحجیة نموده ونصب ظن
طریقا در حال انسداد نموده وحکم مولوی بوجوب اطاعة وحرمة مخالفه ان
نموده ووجه این مطلب که از حکم عقل استکشاف حکم مولوی شرعی نمی‌شود انکه حجیة
ظن بحکم عقل یعنی شارع جایز نیست که مواخذه نماید که چرا اطاعة علمیه نکردی
وعبد جایز نیست که اقتصار بر شک ووهم نماید درمقام اطاعة اما عدم جواز
مواخذه شارع یا جواز وحسن مواخذه معلوم است که حکم عقلی است وحکم
شرعی نیست که شارع جعل ونصب نماید ومواخذه که فعل شارع است موضوع
احکام شرعیه نیست واما اکتفا کردن عبد بما حاصل ظن که مخالفه ظن نموده بشک
ووهم عمل نماید چون عقل ظن را حجة نموده دراین حال انسداد ومخالفه
حجة تجری است وهم معصیة حقیقی است اگر ظن موافق واقع باشد واگر
موافق واقع نباشد تجری فقط است وحق این است که در تجری هم عقاب
ثابت است پس مخالفه ظن بحکم عقل موجب عقاب است مطلقا اگر تجری را هم موجب
عقاب بدانیم والا در صورت موافقه واقع موجب عقاب است همچنانکه

موافقه این

موافقه این ظن موجب ثواب است چه موافق واقع باشد چه نباشد پس در موافقه
دو ثواب ودر مخالفه او عقاب است پس نصب شارع وحکم او بوجوب اطاعة
ظن وحرمة مخالفه ظن بی فایده وبی مناط است زیرا که بدون حکم شارع
همین استحقاق ثواب وعقاب در اطاعة ومخالفه این ظن بود پس حکم شرعی
بوجوب اطاعة وحرمة مخالفة مولویا معنی ندارد وبعبارة اخری از حکم عقل
حکم شرعی مولوی یا استکشاف نمی‌شود درجائی که مورد قابل حکم مولوی باشد
وما نحن فیه که حکم بوجوب اطاعة وحرمة مخالفه ظن است وجعل طریقیه است وعقل
استقلال بان حجیة دارد وجهت از برای حکم مولوی شارع ونصب طریق او
مولویا نیست مثل موارد حکم عقل بوجوب اطاعة وحرمة معصیة واقعیات در
حال علم که انچه از شرع هم دراین باب حکم صادر شده ارشادی است ومولوی
نیست زیرا که اطاعة ومعصیة قابل حکم مولوی بوجوب وحرمة نمیباشند کما لا یخفی
بلی حکم ارشادی مانعی ندارد وصحة نصب شارع طرق وامارات را در هر حال
چه انفتاح وچه انسداد اگر مصالح وحکم واقعیه موجب ان جعل شود منافاة
ندارد اصلا ومانع نیست از استقلال عقل بلزوم اطاعة ظنیه در حال انسداد
همچنانکه در حال انفتاح مستقل بود بوجوب اطاعة علمیه واستکشاف نمی‌نمود که
شارع هم این علم را مولویا حکم بوجوب اطاعة وحرمة مخالفه ان نموده کذلک
ظن در حال انسداد ووجه عدم استکشاف حکم مولوی در ظن وعلم مرجع یکی
است وان عدم وجود مناط حکم مولوی است در هر دو واستحقاق ثواب
وعقاب هم در موافقه ومخالفه هر دو بحکم عقل ثابت است چه شارع حکم
بوجوب اطاعة وحرمة مخالفه بنماید یا نه غایة الامر علم در حال انفتاح است
وظن در حال انسداد وحال ظن در حال انسداد بعینه حال

علم است در حال انفتاح قوله فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الخ
حاصل کلام آنکه از ما ذکرنا که بعد از استقلال عقل بحجیة ظن واجب نیست بر شارع
نصب طریق معلوم شد که تقریر مقدمات انسداد صحیح نیست بر طریق کشف و کشف نمی‌نماید
در حجیة ظن در نظر شارع بلی حال ظن در حال انسداد مثل حال علم است در حال انفتاح
که حجیة عقلیه دارد و شارع نفیا و اثباتا در او حکم مولوی ندارد و بنا بر این پس نتیجه این
مقدمات حکم عقل است بحجیة ظن مطلق از حیث سبب که از هر سبب باشد چه امارات
سبب آن ظن شده باشند چه غلبه و عادة و غیره که در نظر عقل فرقی بین اسباب نیست
مثل علم در حال انفتاح و اما بحسب موارد پس ممکن است که عقل تفاوت بگذارد در بین
موارد که شرعا بآنها اهتمام شده مثل دماء و اموال و اعراض که در آنجاها ظن را کافی
ندانند بلکه احتیاط را واجب بدانند بشرط عدم لزوم عسر و حرج و در باقی موارد حکم نماید
بحجیة ظن مطلقا و اما بحسب مراتب ظن پس عقل مستقل است بحجیة ظن اطمینانی اگر کفایت
نماید و الا بمقداری که رفع عسر شود از باقی ظنون و بالجملة بنا بر تقریر حکومة نتیجه حکم
عقل اجمال ندارد و در همه جا معلوم است و مبین است زیرا که حاکم در موضوع
و قیود حکم خود شک نمی‌نماید قوله و اما علی تقریر الکشف فلو قیل بکون النتیجة هو نصب
الطریق الواصل بنفسه الخ بنا بر حکومة عقل معلوم شد که نتیجه از جهة سبب و مراتب
و موارد ظن معینه و معلومه بود و اهمال و اجمال نداشت و اما بنا بر کشف پس اگر
بگوییم که آن [illegible] که شارع در این حال او را نصب نموده و اصل بنفسه است
طریقی
یعنی طریقی است که خودش بما میرسد بدون احتیاج بمقدمات دیگر پس بحسب اسباب ظن نتیجه مقدمات مطلق
ظن است اگر قدر متیقن نباشد در بین و الا معلوم است که آن قدر متیقن
حجة است

حجة است مثل ظن حاصل از اخبار صحیحه مثلا که اگر بقدر کفایت و رفع عسر و حرج باشد لابد
قدر متیقن است بالنسبه بباقی ظنون و با بودن و کفایت کردن او لابد محلی
برای باقی ظنون نیست و هم چنین بحسب موارد هم نتیجه مطلق است زیرا که اگر در بعض
موارد حجة باشد و در بعض موارد دیگر مثل نفوس و اعراض مثلا حجة نباشد لازم
میاید عدم وصول حجة بما بنفسه و این خلف است زیرا که فرض شده است بنا بر
این تقریر نصب حجة و طریقی که بنفسه بما برسد و اما بحسب مراتب ظن پس نتیجه مهمله
است زیرا که ممکن است که آن طریق منصوب و اصل بنفسه ظن اطمینانی باشد نه
مطلق ظن لکن بشرط کفایة این ظن اطمینانی در جمیع موارد و وجود او و الا جمیع ظنون
حجة اند لما تقدم من لزوم الخلف و اگر وافی و کافی باشد لابد معین است آن ظن
اطمینانی قوله و لو قیل بان النتیجة هو الطریق الواصل و لو بطریقه فلا
اهمال لها و اگر گفته شود که آنچه واجب است شارع نصب نماید او طریق است که واصل
باشد بما و لو بواسطه طریق بآن طریق پس بحسب اسباب اهمال ندارد لکن بدو شرط
یکی آنکه بین آنها تفاوتی نباشد و هم در یک مرتبه باشند یا اینکه اگر متفاوت
باشند آن متفاوت منحصر باشد بیک طائفه و الا اگر متفاوت باشند و منحصر در
یکی هم نباشند لابد باید متیقن الاعتبار را اخذ نماییم اگر باشد و وافی باشد یا
مظنون الاعتبار را و ثانیا اجراء مقدمات دلیل انسداد نماییم در تعیین
و حجیة این ظن باعتبار و اگر بعد از اجراء مقدمات و حکم عقل بحجیة این
ظن اگر واحد است که معین است و اگر این ظن متعدد است و تفاوتی
ندارند همه حجة اند و اگر تفاوت دارند و قدر متیقن دارند اخذ او

مینمائیم والّا در تعیین مورد این ظن ایضا رجوع مینمائیم بمظنون الاعتبار از آنها
و دلیل انسداد در حجیة این ظن ایضا جاری مینمائیم تا آنکه منتهی بشود بیکی یا بکثیر
بی تفاوت یا بظنون قدر متیقن دار که اخذ بقدر متیقن او بشود و بعبارة اخری
بظن باعتبار و اجراء دلیل انسداد تعیین ان حجة و ان طریق منصوب ولو
بطریقه مینمائیم و اما بحسب موارد پس در همه موارد حجة است زیرا که اگر تبعیض
بشود و در بعض موارد حجة نباشد لازم میاید که طریق منصوب واصل ولو بطریقه نشده
باشد زیرا که ظن در آنها اصلا حجة نیست بلکه باید احتیاط نمود و اما بحسب مراتب
پس گذشت که نتیجه ایضا مهمله است زیرا که شاید ان طریق منصوب ولو بطریقه
ظن اطمینانی باشد و زیاده بر آن معلوم نیست قوله ولو قیل بان النتیجة هو الطریق
ولو لم یصل الینا اصلا الخ و اگر گفته شود که نتیجه دلیل انسداد طریق است که شارع نصب
نموده ولو لم یصل الینا اصلا یعنی چه بنفسه و چه بطریقه پس بنابراین نتیجه مهمله است از همه
جهات هم از جهة سبب و هم از جهة موارد و هم از جهة مراتب زیرا که وجهی برای
تعیین ان نتیجه نیست پس لازم است بحکم عقل که احتیاط در طرق بنمائیم که بهمه طرق که
اطراف علم اجمالی میباشد عمل نمائیم بشرط اینکه قدر متیقن الاعتبار در بین ظنون
نباشد مثل ظن اطمینانی مثلا و بقدر کفایت باشد که از عمل باو در رفقه رفع عسر
و حرج بشود از احتیاط در موارد خودش والا اگر بقدر کفاف نباشد لابد باید
رجوع نمود بانچه عقل مستقل است از حجیة ظن یعنی انچه عقل حکم نموده و مستقل شده در
حجیة او در بین ظنون لابد باید اخذ باو نمود قوله وهم ودفع لعلک تقول ان
القدر المتیقن الوافی لو کان فی البین الخ محصل توهم انکه چگونه میشود با اجراء
مقدمات دلیل انسداد ادعای قدر متیقن وافی در بین ظنون نمود

وحال انکه

وحال انکه از جمله مقدمات دلیل انسداد این است که قدر متیقن وافی معلوم الاعتبار
نباشد والا اگر قدر متیقن وافی در رفقه از امارات باشد باب علم و علمی منسد نیست
ولو به ظن در حجیة میرسد و حاصل جواب توهم انکه این یقین باعتبار این طایفه مثل
ظن اطمینانی یا اخبار صحاح مثلا از جهة همین دلیل انسداد و بملاحظه او است والّا
باقطع نظر از دلیل انسداد فرض کرده ایم که دلیل خاص قائم نشده بر حجیة ظن اطمینانی یا اخبار
صحاح ولکن چون دلیل انسداد قائم شده بر حجیة ظن و ملازمه است بین حجیة ظن و حجیة اینها
در نظر عقل و دلیل بر احد متلازمین دلیل بر دیگری هست لهذا عقل بملاحظه حجیة ظن
بدلیل انسداد حکم مینماید که این ظن اطمینانی یا اخبار صحاح مثلا یقینا حجة میباشند چه ظنون
دیگر هم حجة شده باشند چه نشده باشند پس یقین باعتبار اینها بملاحظه دلیل انسداد است
و منافات با جریان مقدمات انسداد ندارد قوله ثم لا یخفی ان الظن باعتبار
الظن بالخصوص یوجب القطع باعتباره الخ حاصل کلام انکه اگر در بین ظنون ظنی حاصل
از اخبار مثلا مظنون الاعتبار شد یعنی مظنونه در رشتم حجیته او بالخصوص پس نزاع است
بین شیخ اعلی الله مقامه و صاحب فصول که آیا ظن بحجیة مرجح و معین ان ظن میشود یا نه
حاصل کلام شیخ انکه این ظن با حجة نشود مرجح و معین نمیشود و ترجیح ظنی است و دلیلی بر اعتبار
ترجیح بالظن نیست و میشود که ظن مشکوک الاعتبار اقوی باشد و اقرب بواقع از
این ظن مثل اینکه از شهرت مثلا ظن اطمینانی حاصل شود بوجوب صلوة جمعه مثلا و از یک خبر
صحیح مظنون الاعتبار ظن ضعیف قائم شود بر حرمة پس معلوم نیست که ظن مظنون
الاعتبار در نظر عقل اقرب بواقع باشد از ظن اطمینانی حاصل از شهرت و حاصل
کلام صاحب فصول و غیره اینکه عقل بملاحظه اینکه لابد یک ظنی حجة است و
مظنون الاعتبار یا واقع است یا بدل واقع است در صورت مخالفه
حکم مینماید که ظن مظنون الاعتبار مقدم است بر باقی ظنون و معین

است او و مصنف تفصیل داده در مقام و جمع نموده باین تفصیل بین کلمات اعلام و حاصل
آن تفصیل اینکه اگر نتیجه طریق واصل بنفسه باشد لابد ظن باعتبار مرجح حجة و معین
است زیرا که بعد از فرض اینکه شارع طریقی نصب نموده که بنفسها برسد و مظنون
الاعتبار که قدر متیقن است بالنسبة بمشکوک الاعتبار در نظر عقل امر مردد است بین
اینکه این مظنون الاعتبار حجة باشد فقط یا اینکه ظنون دیگر هم حجة باشند با او
پس حجیة او معین و متیقن است و شارع هم که تعیین ظن دیگر ننموده و در این
فرض که تعیین ظن دیگر ننموده و طریق واصل بنفسه جعل نموده و فرض هم این است
که در نظر عقل این ظن مظنون الاعتبار مقدم بر غیر او است پس اگر این حجة نباشد
و غیر او حجة باشد لازم میاید خلف و نقض غرض پس باید ظن مرجح باشد و لو اضطرارا
تعیین حجة بشود و کسی که ظن را مرجح گرفته و معین دانسته مثل صاحب فصول و غیره
بنا بر این فرض و این تقدیر است که نتیجه دلیل انسداد حجة واصل الینا بنفسه باشد
و اما اگر نتیجه دلیل انسداد طریق واصل و لو بطریقه یا طریق و لو لم یصل الینا اصلا
باشد پس ظن بمظنون الحجیة ترجیح و معین نیست اما در جائیکه طریق و لو لم یصل الینا
باشد پس معلوم است که رجوع باید نمود در تعیین همچه نتیجه بحکم عقل و لاشک که
عقل حکم مینماید بوجوب احتیاط در همه اطراف و امارات اگر محذوری لازم نیاید
و اگر محذور عسر و حرج باشد در مقداری که رفع عسر و حرج بشود حکومتا مطلق ظن
را حجة میداند و دیگر موقعی برای ترجیح بمظنون و ظنی نمیماند پس در اینجا است
که ظن مرجح و معین نیست زیرا که وجود او کالعدم است چه در وجوب
احتیاط در امارات و چه بنا بر فرض لزوم محذور در حکومة عقل
در استقلال او بحجیة کل ظن همچنانکه در تقریر دلیل انسداد بنا بر حکومة

معلوم شد

معلوم شد و شیخ که ظن را مرجح نمیداند باید نظر او باین صورت و باین فرض باشد و اما در حاشیه
نتیجه طریق واصل و لو بطریقه باشد پس البته ظن مرجح و معین نیست یا دامیکه حجة نشده
زیرا که بنا بر این فرض و جهات برای حکومة عقل نیست که عقل بحکم خود و از روی نقض غرض
معین نماید یا حکم باحتیاط در طرق نماید بلکه باید آن حجة مجعوله شرعیه را در میان آن
ظنون باجراء مقدمات دلیل انسداد مرة او مرات تعیین نمائیم که اگر اتفاقا
که اگر ظنون متیقن الاعتبار دارند اخذ میشود و الا اگر متفاوت باشند و متعدد
لابد باید ثانیا اجراء مقدمات انسداد نمود در حجیة این ظنون تا منتهی بشوند
بواحد یا بمتعدد بی تفاوت که همه در یک مرتبه باشند و تفاوتی نداشته باشند
پس در این صورت و در این فرض هم تعیین حجة بنظر عقل نیست که عقل مظنون الاعتبار
را ترجیح بدهد بر مشکوک الاعتبار پس ظن مرجح و معین نیست بلی اگر مقدمات
انسداد در حجیة این ظن جاری شود و این ظن واحد باشد یا متعدد بی تفاوت
باشد که بواسطه اجراء مقدمات انسداد حجة بشود البته مرجح و معین حجة هم
خواهد بود و شیخ انکار این مطلب ندارد که اگر ظن حجة باشد لابد مرجح و معین است
و کلام شیخ در ظنی است بشرط عدم الحجیة و صریح کلام او است که ظن تا حجة نباشد
مرجح نمیتواند شد و بالجمله اشخاصی که ظن بالحجیة را معین و مرجح حجیة دانسته اند باید
مراد آنها در فرض و صورت اول باشد که نتیجه دلیل انسداد حجیة طریق واصل
بنفسه باشد و اشخاصی که منع نموده اند که ظن بالحجیة مرجح و معین حجة است
باید مراد و کلام آنها در این دو فرض باشد که نتیجه طریق واصل و لو بطریقه
باشد یا طریق و لو لم یصل الینا باشد و وجه هر یک معلوم شد فتامل

قوله واما تقسیم النتیجه بان قضیة العلم الاجمالی بالطریق هو الاحتیاط فی اطرافه فهو لا یکاد الخ
حاصل کلامه انکه اما تقسیم نتیجه دلیل انسداد بنا بر اهمال او باینکه چون علم اجمالی داریم
بواسطه این مقدمات انسداد بر اینکه شارع یک طریقی برای ما نصب نموده وان طریق
مردد است بین این ظنون پس بملاحظه علم اجمالی باید احتیاط نمود در هر طرق و در هر
باید بظنی عمل نمود پس نتیجه ثابت میشود وجوب عمل بمطلق ظن و اهمال مرتفع میشود قوله فهو
لا یکاد یتم الا علی تقدیر کون الخ حاصل انکه این وجه اولاً تمام نمیشود مگر اینکه نتیجه
طریق واصل ولو لم یصل الینا اصلاً باشد که معلوم شد که در انجا احتیاط در امارات
واجب بود بخلاف اینکه نتیجه طریق واصل بنفسه یا بطریقه باشد که در انجا ها وجهی برای
وجوب احتیاط نیست و ثانیاً این علم اجمالی بنصب طرق موجب احتیاط است در موارد
امارات که مثبت تکالیف باشند واما امارات و اصولی که نافی تکالیف
باشند پس وجهی برای وجوب عمل بانها نیست مثلاً اگر وجوب صلوة جمعه خبر صحیح دلالت
نموده یا اصل برائه بر عدم وجوب پس برای مکلف است که عمل باحتمال وجوب
نموده و احتیاط نماید و صلوة جمعه را بر جاء وجوب بجا بیاورد و ترک نماید
عمل بخبر صحیح یا اصل برائه را مثلاً زیرا که احتیاط در مسئله فرعیه جایز است و لو
این خبر صحیح معلوم الحجیه بود و کذلک برائه چه جای اینکه در این فرض حجیه انها معلوم
نیست و واجب است اخذ بانها احتیاطاً ~~بلی اگر در بعض امارات نافی تکلیف~~
~~باشد بنحوی که علم حاصل شود بر خلاف انها که معلوم شود که حالت سابقه نقض و ازانها~~
~~منتقض شده~~ و کذلک برائه اصلیه و شرعیه مرتفع شده هرنیست که بملاحظه این علم
~~اگر در موارد انها~~ بلی اگر در ان مسئله که اماره قائم شده بر نفی تکلیف اصول هم نافی
تکلیف باشد

تکلیف باشد و اصلی یا احتیاط و قاعده اشتغال در نفس ان مسئله فرعیه نباشد که موجب الاحتیاط
احتیاط شود و بعکس تمام مدرک ان مسئله اصلاً و دلیل نافی تکلیف باشد بلی انجا بملاحظه دین
علم اجمالی بنصب اماره باید احتیاط کرد و لو در مورد اماره نافیه بخلاف انجا ییکه
اماره قائم شود بر نفی تکلیف ولکن مقتضای اصل در مسئله احتیاط باشد زیرا که در اینجا
مقدم است احتیاط در مسئله فرعیه بر احتیاط در مسئله اصولیه و معلوم شد که احتیاط
در مسئله فرعیه جایز بود اگر علم داشتیم بحجیة این اماره چه جای اینکه از باب احتیاط واجب
است عمل باو نمائیم فافهم و تامل قوله فصل قد اشتهر الاشکال بالقطع بخروج القیاس
عن عموم نتیجه دلیل الانسداد الخ اشکال شده است بنا بر حجیة ظن از جهة مقدمات دلیل
انسداد بنا بر حکومة واما بنا بر تقریر کشف این اشکال وارد نمیاید زیرا که عقل بعد از ملاحظه
دلیل انسداد و نهی شارع از قیاس کشف مینماید که شارع ظن غیر قیاسی را حجة نموده
و تخصیص در حکم عقل لازم نمیآید ولکن بنا بر تقریر حکومة عقل اشکال شده و حاصل اشکال
دو امر است اول انکه بعد از ثبوت مقدمات انسداد حال ظن در این حال مثل حال
علم است در حال انفتاح که عقل او را واجب الاطاعه و حجة میداند و صحیح نیست از برای
شارع که نفیاً و اثباتاً در او تصرف نماید همچنانکه در حجیة قطع معلوم شد پس ظن در حال
انسداد هم مثل علم حجة و واجب العمل است و صحیح نیست که شارع منع نماید از بعض
افراد او و لازم میاید تخصیص در حکم عقل که حکم بحجیة کل ظن نموده باید ظن قیاسی
از او خارج بشود و حال انکه حکم عقل در هیچ موقع قابل تخصیص نیست و الا منع از
عمل به بعض افراد علم هم ممکن بود و ثانی انکه از این نهی شارع عقل از استقلال
بحجیة میماند یعنی حکم بحجیة باقی ظنون نمیتواند نمود زیرا که احتمال میدهد

و مصلحت سری فی خروج ... از قضایا ...

که شارع نهی از او هم کرده باشد و نهی شارع که ممکن است در واقع برای این احتمال
نیست مگر اینکه بگوئیم که نهی شارع در حال انسداد از عمل بظن قبیح است و الّا
عقل با احتمال منع از شارع در هر ظنی مستقل بحجیة هیچ ظنی نمی‌شود این محصل اشکال

قوله وانت خبیر بانه لا وقع لهذا الاشکال بعد وضوح کون حکم العقل بذلک معلقاً
حاصل جواب آنکه اما اشکال اول که لازم میاید از نهی از عمل بقیاس تخصیص حکم عقل
پس این تخصیص در صورتی است که موضوع حکم عقل مقید نباشد از اول بعدم نصب
شارع در مورد این ظن اماره دیگری تعبداً و همچنین مقید نباشد موضوع بعدم نهی شارع
از او و الّا اگر موضوع حکم عقل مقید بعدم نصب شارع اماره را در مورد ظن یا بنهی شارع (بعدم نهی)
از ظن [باشد] موضوع حکم عقل مرتفع می‌شود و از اول از موضوع حکم عقل خارج است و در ما نحن
فیه که بملاحظه مقدمات انسداد عقل حکم مینماید بحجیة اگر موضوع مطلق ظن بود که عقل
حکم می‌نمود که کل ظن حجة چه شارع در مورد او اماره یا اصلی تعبداً نصب کرده باشد
چه نکرده باشد و چه از آن ظن نهی کرده باشد یا نه لازم میامد از نصب اماره تعبداً
در مورد ظن و از نهی از قیاس تخصیص حکم عقل ولکن چون موضوع حکم عقل بمقتضای
مقدمات انسداد مقید است باینکه شارع نصب اماره و اصلی در آن مورد ننموده
باشد زیراکه از جمله مقدمات انسداد علم و علمی است و کذلک موضوع مقید است
بعدم نهی شارع از او پس در جائی که نصب شارع باشد یا نهی شارع باشد موضوع
حکم عقل مرتفع می‌شود و تخصص است نه تخصیص و از اینکه موضوع حکم عقل (تصحیح شده)
مقید دارد و نصب شارع اماره را تعبداً هم مثل نهی شارع است از ظن معلوم
شد که اگر نهی از قیاس باعث اشکال و تخصیص حکم عقل [باشد] نصب اماره تعبداً

در مورد ظنی

در مورد ظن هم باعث تخصیص حکم عقل می‌شود و حال آنکه احدی در حجیة اماره یا اصلی تعبداً
در مورد ظن اشکال ننموده و وجه عدم اشکال همان است که نصب شارع و نهی شارع
هر دو موضوع حکم عقل را بر میدارند و همچنانکه در جعل اماره در مورد ظن عقل اشکال
بلحاظ جعل شارع ندارد و کذلک در نهی شارع از فردی از افراد ظن مثل قیاس هم اشکالی
نیست و اما حکم عقل در حجیة علم معلق نیست نه بر عدم نصب و نه بر عدم نهی از بعض افراد و لو اگر
نصب نماید یا نهی نماید تناقض و لغو لازم میاید همچنانکه در باب علم گذشته است
پس نباید قیاس نمود حکم عقل در حجیة علم را بر حکم عقل در حجیة ظن و لهذا اگر اماره
و هر خبری که علم بر خلاف او باشد حجة نیست بخلاف ظن که ممکن است شارع اماره
و اصلی تعبداً بر خلاف او نصب نماید قوله نعم لا بأس بالاشکال فیه فی نفسه کما اشکل
فیه برأسه بملاحظة الخ حاصل کلام آنکه بلی اشکالی هست در نهی از عمل بقیاس فی نفسه با قطع
نظر از حکم عقل بحجیة ظن حکومة همچنانکه در جعل طریق فی نفسه اشکال نموده بودند که مستلزم
اجتماع ضدین است و مستلزم تحلیل حرام است و بالعکس و مستلزم تفویت مصلحة واقع و
القاء در مفسده واقع است کما تقدم با جوابهای آنها مفصلاً ولکن در اینجا در صورتی
که ظن قیاسی موافق واقع باشد لازم میاید این محاذیر و اگر در صورت مخالفة طریق
با واقع لازم میامد و وجه لزوم این اشکالات واضح است زیراکه اگر از قیاس ظن موافق
حاصل شد بوجوب صلوة جمعه مثلا و شارع نهی نمود از عمل باین ظن که مستلزم است عدم
وجوب این صلوة جمعه را ظاهراً پس لازم میاید در صورتی که این ظن موافق واقع باشد
وجوب و عدم وجوب صلوة جمعه که اجتماع ضدین است و لازم میاید تفویت مصلحة واقع
که صلوة جمعه باشد و تحلیل حرام و غیره و جواب همان جواب است که بحکم ظاهری و واقعی

واختلاف مراتب حکم جواب بدهیم یا حجیة را از احکام وضعیه که قابل جعل و رفع
بدانیم کما هو تفصیله ولکن این اشکال دفع ندارد باینکه اگر شارع نهی از ظن
قیاس نماید تخصیص حکم عقل لازم میاید و حکم عقلی لا تخصیص است معلوم شد که این تخصیص
حکم عقل در جعل اماره در مورد ظن هم لازم میاید زیرا که ظن در ان مورد هم حجة
نیست ولکن کسی از علما متعرض حال نصب اماره در مورد ظن نشده در مقام اشکال
و متعرض خروج قیاس شده اند و اورا اشکال نموده اند و معلوم شد که نهی شارع از
قیاس یا امر شارع بجعل یک طریق در مورد ظن هر دو از حیث اشکال لزوم تخصیص
بر قاعده عقلی شریکند و جواب هر دو یک مطلب است که موضوع حکم عقل مقید و حکم
او معلق است قوله واستلزام امکان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة اخری الخ
جواب از اشکال ثانی است که از کلام شیخ استفاده میشد که نهی از قیاس در حال
انسداد باعث میشود که عقل مستقل نباشد در حکم بحجیة باقی ظنون زیرا که احتمال میدهد
که شارع از اینها هم مثل قیاس منع نموده باشد و منع مخفی شده و بما نرسیده و حاصل جواب
انکه بلی عقل با احتمال مانع و نهی شارع حکم بحجیة نمی نماید ولکن این نهی شارع از
یک اماره یا بعض امارات ممکن است ولکن اگر ملاحظه همه امارات ظنیه را نموده
واین احتمال نهی را در همه دید موجود است با این مقدمات دلیل انسداد و طریق
دیگر هم که شارع نصب نموده لا بد حکم مینماید بقبح نهی شارع از جمیع ظنون و این
احتمال مرتفع میشود پس مستقل میشود بحکم بحجیة در هر ظنی که علم ندارد که شارع
نهی از ان نموده و بعبارة اخری این احتمال بدوی است و بعد از ملاحظه باقی
ظنون و وجود این احتمال در همه انها و استلزام نهی شارع در این حال نقض
غرض شارع را این احتمال مرتفع میشود و عقل مستقل میشود بحجیة ظن و

احتمال وجود

احتمال وجود منع شارع مرتفع میشود و معلوم شد که حکم عقل در باب ظن معلق است بر عدم
نصب طریق و بر عدم نهی از طریق خاصی پس مقایسه بنا به نشود بر حکم عقل در باب حجیة
علم زیرا که حکم عقل در انجا مطلق و تنجیزی است و معلق بر چیزی نیست و لهذا اگر طریقی
در مورد علم جعل شده باشد مثل قول عادل مثلا و علم بر خلاف او باشد حجة نیست بخلاف
ظن انسدادی که اگر طریق خاصی در مورد او قائم شد مقدم است بر ظن و موضوع حکم عقل
مرتفع میشود و کذلک نهی از عمل بعلم جایز نیست و نهی از عمل بظن خاصی مثل قیاس جایز
و رافع موضوع حکم عقل است قوله وقد انقدح بذلک انه لا وقع للجواب عن الاشکال
تارة بان المنع عن القیاس الخ حاصل انکه از ما ذکرنا معلوم شد که این جوابها که
که از اشکال خروج قیاس داده شده صحیح نمیباشند و ان جوابها این است که نهی از
عمل بقیاس بملاحظه این است که غالبا ظن قیاسی مخالف واقع است و کثیر الخطا است
با این ملاحظه شارع منع و نهی از ان نموده و یا اینکه نهی از قیاس بملاحظه مفاسدی است
که در عمل باو هست که باعث میشود غنا مردم را از ائمه و حجج و باعث میشود محو
و امحاق دین را و این مفاسد اقوی تر اند از مصالحی که بواسطه عمل بقیاس از واقعیات
ادراک میشود لهذا شارع نهی نموده بملاحظه این مفاسد از عمل بقیاس و وجه
عدم صحة این جوابها انکه این اشکال در خروج قیاس بملاحظه حکم عقل است که حکم عقلی
چگونه تخصیص یافته و حال انکه حکم عقل قابل تخصیص نیست بعد از تسلیم اینکه فی
نفسه نهی از عمل بقیاس صحیح بوده و اشکالی نداشت و این جوابها تصحیح نهی مینماید فی
نفسه ولکن صحة نهی از قیاس فی نفسه بملاحظه غلبه خطا یا مفاسد او باعث نمی
شود که این نهی صحیح باشد در حال انسداد که عقل حکم بحجیة کل ظن نموده و خروج قیاس
مستلزم تخصیص حکم عقل است و بعبارة اخری لزوم تخصیص در حکم عقلی

را باید علاج نمود و جواب داد والله در صحه نهی شارع از عمل بقیاس فی نفسه اشکالی نبوده
و لابد جمیع نواهی شرعیه کاشفند از مفاسدی در متعلق خود بنا بر مذهب عدلیه و این
وجه مذکور رفع این اشکال نمی نماید زیرا که تخصیص حکم عقل در هیچ حالی از حالات
جایز نیست قوله واما ما قیل فی جوابه من منع عموم المنع عنه لحال الانسداد الخ
حاصل آنکه دو جواب دیگر از اشکال خروج قیاس از حکم عقل بحجیة کل ظن داده اند
که اینها هم صحیح نمیباشند یکی از اینها آنکه منع نموده است نهی را از قیاس در حال انسداد
و حمل نموده تمام اخبار وارده در باب نهی از عمل بقیاس را بر حال انفتاح و جواب
ثانی آنکه منع نموده حصول ظن را از قیاس سیما بعد از ملاحظه نهی در اخبار و اینکه
مفاسد عمل بقیاس ازید است بر مصالح او و اگر ظن به وی باشد مرتفع شده مبدل
بشک میشود و وجه ضعف این دو وجه این است که اولا ادله ناهیه از عمل بقیاس
مطلق میباشند و عموم علة اینها شاهد است بر عموم اینها با اینکه دعوای اجماع هم شده بر حرمة
عمل بظن قیاسی در حال انسداد و با وجدان از قیاس در بعض مواقع ظن حاصل میشود
کما اینکه از باقی امارات حاصل میشود و ثانیا اینکه این جوابها خروج است از ما نحن
فیه و از فرض مستشکل زیرا که بر فرض حصول ظن و عموم نهی و حکم عقل و صحة مقدمات
انسداد بنا بر حکومة این اشکال شده و دعوای اینکه ظن حاصل نمیشود یا نهی عموم ندارد
مثل اینکه کسی بگوید در جواب اشکال خروج قیاس که مقدمات دلیل انسداد در نظر
من صحیح نیست یا بنا را بر کشف میگذاریم نه حکومة همه اینها خروج از فرض و فرار
از اشکال بلکه تسلیم او است و حق در جواب معلق دانستن حکم عقل است کما
تقدم قوله فصل اذا قام ظن علی عدم حجیة ظن بالخصوص فالتحقیق ان یقال الخ
حاصل کلام آنکه اگر ظن قائم میشود بر عدم حجیة ظنی بالخصوص مثل اینکه

از امارات

از امارات ظن حاصل شود که ظن حاصل از شهرة حجة یا غلبه حجة نیست پس تحقیق در
در این باب آنکه معلوم شد از ما سبق که ممکن است و صحیح است که شارع در حال
انسداد از بعض ظنون نهی نماید و ذکر شد که عقل بعد از فرض صحة این مقدمات
انسداد احتمال در باقی ظنون نمیدهد و لکن لو حصل در بعض ظنون بالخصوص این
ظن بر عدم حجیة مثل شهرة در مثال مذکور پس معلوم است که عقل با احتمال نهی شارع
حکم بحجیة نمینمود فضلا از ظن بمنع شارع پس این ظن حاصل از شهرة که ظن بعدم حجیة
او داریم عقلا حجة نیست لعدم استقلال العقل بحجیته پس لابد ظنونی که قطع داریم
بعدم نهی شارع از اینها حجة میباشند و اگر اینها کفایت در فقه ننمودند لابد باید
ان ظنونی که با قطع نظر از مقدمات انسداد احتمال نهی شارع در اینها بود
و لکن بعد از مقدمات انسداد دیگر احتمال منع نمیدهیم زیرا که منع شارع از
اینها در این حال مستلزم النقض غرض است و لهذا عقل مستقل است بحجیة ظن باید
اینها هم حجة باشند و فرقی نیست در این مسئله که با احتمال و ظن بر عدم حجیة این
ظن حجة نیست چه نتیجه دلیل انسداد اگر حجیة ظن در اصول بدانیم چه مخصوص بفقه
بدانیم چه در هر دو حجة باشد زیرا که مناط حجیة بحکم عقل عدم احتمال منع شارع
است و مانع از حجیة احتمال منع است چه ظن بر عدم حجیة حجة باشد یا نه
و بعبارة اخری عدم حجیة ظن حاصل از شهرة در این صورت بجهة عدم استقلال
عقل است بملاحظه احتمال منع شارع یا ظن بر منع شارع چه این ظن و احتمال
حجة باشند چه نباشند و کذلک حکم بحجیة بملاحظه رفع احتمال است بجهه

مقدمات انسداد چه ظن در حجیة حجة باشد چه نباشد پس مسئله استقلال و عدم
استقلال عقل است و تفاوتی نیست بین اقوال و له فصل لذکر فرق نتیجه
دلیل الانسداد و بین ما یحکم من امارة علیه و بین الظن به الخ حاصل کلام آنکه در
نتیجه دلیل انسداد فرقی نیست بین ظنی که از شهرت یا اجماع منقول مثلا بر وجوب
حکم فرعی حاصل بشود مثل وجوب نماز جمعه یا حرمت شرب تتن مثلا یا اینکه ظن حاصل
بشود از اماره بالفاظ دلیل حکم شرعی و از آن دلیل ظن حاصل بشود مثل اینکه
از قول لغوی ظن حاصل شود که لفظ صعید موضوع است برای مطلق وجه الارض و بجهت
این قول لغوی ظن حاصل بشود بجواز تیمم بر مطلق وجه الارض و لو تراب خالص نباشد
و بعبارة اخری فرقی نیست بین ظن بنفس حکم شرعی یا ظنی که موجب و باعث ظن
بحکم فرعی باشد چه ظنی باشد که موجب ظن بظهور بشود که بسبب آن ظهور درست
بشود و از ظاهر ظن بمراد حاصل شود و چه اماره باشد که از آن ظن بمراد حاصل
شود مثل اینکه لفظ دلیل مجمل باشد و در تفسیر بیان شده باشد یعنی روایت دیگر
بیان مراد از آن مجمل کرده باشد یا امارات دیگر که موجب ظن بمراد باشند
پس هر ظنی که بحکم فرعی باشد یا از آن ظن بحکم فرعی متولد بشود حجة است بشرط آنکه
باب علم در فقه منسد باشد که انسداد باب علم در فقه بس است برای حجیة
ظن بحکم شرعی یا ظنی که از آن ظن بحکم شرعی حاصل بشود و لو باب علم در
غیر مورد این ظن مفتوح باشد مثلا از قول لغوی در جائی که ظن حاصل

بشود بظهور

بشود بظهور لفظ دلیل حکم شرعی لابد آن ظن حجة است و لو در باب لغات باب علم در غیر اینجا
مفتوح باشد زیرا که حجیة این ظن بظهور محتاج بانسداد باب علم در لغات نیست
و کفایت میکند در حجیة او انسداد باب علم در فقه بلی اگر مقدمات دلیل انسداد در لغات
هم جاری باشد یا دلیل دیگری بر حجیة این ظن بظهور که از لغوی حاصل شده قائم بشود آن وقت
این قول لغوی حجة است مطلقا چه موجب ظن بحکم فرعی بشود یا نه حتی در اقاریر و وصایا
و شهادات و غیر اینها بخلاف اینکه دلیل حجیة این قول لغوی منحصر باشد بدلیل انسداد
در فقه که مقتضای این دلیل حجیة او است بشرط اینکه سبب و موجب ظن بحکم شرعی باشد در احکام شرعیه
و لکن در وصایا و اقاریر اگر لفظی واقع شده باشد و از قول لغوی ظنی بظاهر آن حاصل
شود حجة نیست مگر اینکه مطلق ظن حجة باشد یعنی دلیل انسداد دیگری در لغة هم جاری
بشود مثل فقه یا دلیل خاصی بر حجیة قول لغوی بالخصوص مطلقا قائم بشود مثل اینکه کسی
ادعا نماید که اینها اهل خبره اند و قول اهل خبره مطلقا حجة است بالخصوص همچنین میگوید در باب
ظواهر الفاظ ادعا شده بود که قول اهل لغة از ظنون خاصه است و بالجمله ظن موجب
ظن بحکم شرعی هم از دلیل انسداد در فقه حجة میشود و لکن در آن مورد که موجب
ظن بحکم شرعی است و اما در غیر آن مورد که موجب ظن بحکم نباشد بلکه در موضوعات
خارجیه باشد مثل اقاریر و وصایا پس حجة نیست مگر اینکه دلیل دیگری بر حجیة او
قائم شود بالعموم یا بالخصوص و کذلک مثل این قول لغوی است در حجیة ظنونی که حاصل
میشوند در علم رجال از قول علماء رجال بعدالة راوی یا تعیین راوی در جائی
که راوی مشترک باشد که این ظن بموضوع چون موجب ظن بحکم شرعی است
بجهت اجراء دلیل انسداد در فقه حجة است مثل قول لغوی و از اینجا معلوم

شد که ظنون رجالیه که از علماء رجال در باب رواة از تعدیل و تزکیه رواة وغیره و تعیین
مشترکین از راویها همه این ظنون چون موجب ظن بحکم شرعی میباشند بواسطه دلیل
انسداد در فقه حجة میشوند ولو دلیل خاصی بر حجیة اینها از باب شهادة یا از باب روایة
قائم نشود و همچنانکه توهم شده است که قول علماء رجال از باب شهادت حجة است و ادله
حجیة قول عادل شامل اینها میشود و بنا براین قول لابد است از تعدد و عدالة و اینکه
همه شرایط شهادت موجود باشد و عن حس باشد نه از حدس و بعضی توهم کرده اند
که از باب روایة است و دلیل حجیة خبر واحد شامل او میشود و بنا براین شرایط
شهادت در او شرط نیست ولکن شرایط حجیة خبر واحد در او شرط است از
وثاقة و عدالة وغیره وحق این است که نه از باب شهادة است و نه از باب
روایة کما یاتی ان شاء الله در محل خودش ولکن معلوم شد که اگر دلیل انسداد در
فقه جاری شد این ظنون هم حجة خواهند شد قوله لا یبعد استقلال العقل
بلزوم تقلیل الاحتمالات المتطرقة الخ حاصل کلام اینکه شکی نیست که فهم مراد شارع
از اخبار و ادله موقوف است بر سه جهة سند و دلالت و جهة صدور
اینها که تا هر سه جهة احراز نشود بعلم و یا حجة علم و حجة بحکم حاصل نمیشود
و معلوم شد که هر اماره که موجب ظن بحکم شرعی بشود در حال انسداد بواسطه
دلیل انسداد در فقه حجة است چه باب علم در باقی موارد مفتوح باشد یا نه
پس اگر باب علم در سند یک روایة و دلالت و جهة صدور او که تقیة
گفته شده یا برای بیان واقع است و تقیة نیست مسدود باشد معلوم شد که
ظن در هر سه جهة حجة است و آنچه موجب ظن باشد از قول لغوی یا امارات
دیگر که موجب ظن بظهور یا بمراد یا بسند روایة یا تقیه نبودن روایة باشند

ایم حجة

۷۹

همه حجة اند ولکن این تنبیه مصنف برای این است که اگر در یک روایة بعض این
جهات باب علم در اینها منسد نباشد و در بعض جهات دیگر منسد باشد
مثل اینکه در سند روایة ممکن است تحصیل علم نماییم یا در دلالت و ظهور او قراین
علمی تحصیل نماییم ولکن جهة صدور او لابد ظنی است و باب علم در او منسد است
پس مقتضای عقل در همچه حالی چیست آیا چون یک جهة ظنی است در باقی جهات
هم اکتفا بظن میتوان نمود زیرا که قطع بحکم که علی ای حال حاصل نخواهد شد پس عمل
بظن در جمیع جهات حجة است و مانعی است یا اینکه لازم است بحکم عقل سد ابواب
و دفع احتمالات بعلم یا علمی قدر ما یمکن [نماید] وجه این مطلب این است که عقل تجویز نمینماید در حال انسداد
تنزل از قوی بضعیف را و آنچه ممکن باشد سد ابواب احتمالات موجب میشود قوة
ظن بحکم را پس آنچه باب علم در او مفتوح است از این جهات باید تحصیل علم نمود
و آنچه تحصیل علم در او ممکن نیست باید ظن در او حاصل نمود و اکتفا نباید نمود بمجرد
حصول ظن بلکه آنچه ممکن است از سد و دفع احتمالات طرف مرجوح باید نمود که موجب زیادتی
رجحان و قوة ظن است و عقل تا مادامی که اقوی ممکن است اکتفا بضعف
ضعیف نمینماید قوله فصل انما الثابت بمقدمات دلیل الانسداد فی الاحکام الخ
حاصل کلام اینکه آنچه از مقدمات دلیل انسداد ثابت شد حجیة ظن است در احکام
در مقام ثبوت تکالیف و تنجز تکالیف نه در مقام امتثال و تطبیق مأتی به
با مأمور به مثلا در وجوب و عدم وجوب صلوة جمعه ظن حجة است یعنی اینکه تنجز
وجوب دائر مدار او است که اگر ظن بآن حاصل نمودیم که جمعه واجب است و اتیان
نمودیم اگر در واقع ظاهر واجب بوده معاقب نمیباشیم وکذلک در صورت

مخالفه ظن که اگر در واقع ظهر واجب بوده وجمعه مکلف نموده معاقب است ولکن
اگر بعلم یا بظن معلوم شد یا مطمئن شد که نماز ظهر یا جمعه مثلا واجب است
و در مقام امتثال این مأمور به مظنه حاصل نمودیم که این مأمور به را آورده
ایم واحتمال موهوم هست که اصلا ایجاد مأمور به ننموده باشیم پس این مقام تطبیق
است ومقام امتثال است وحجیة ظن در احکام موجب حجیة او در اتیان وعدم
اتیان مأمور به نیست بلی در هر مورد که ظن بحکم موجب ظن در امتثال بشود
مثل اینکه بعض اجزاء وشرائط صلوة را از روی ظن ثابت نموده باشیم یا اصل
مکلف به در یوم جمعه را که ظهر است یا جمعه بظن معین نموده باشیم وهمان مکلف
به معین را آورده باشیم لابد امتثال تکلیف واقعی ظنا شده نه علما ولکن
چون ظنیه امتثال بجهة ظن در حکم شرع است پس معنی حجیة ظن در احکام این
است که این امتثال ظنی کافی باشد یعنی اگر مکلف به در واقع غیر این مظنون
باشد شخص معاقب نیست ولکن این غیر آن ظن در اتیان وامتثال است
که آن ظن اصلا ناشی از ظن بحکم شرعی نیست پس عقل در موردی که تکلیف شرعی
ثابت ومنجز شد در مقام ایجاد آن مکلف به وامتثال او اکتفا نمیکند
بغیر علم وحجیة نمی نماید تا علم حاصل نشود که آن مأمور به را اتیان وایجاد
نموده حکم بفراغ ذمه نمی نماید وحجیة ظن در احکام شرعیه موجب حجیة
این ظن نیست زیرا که در حقیقة این ظن بامتثال است که ظن بموضوع
است وظن در موضوعات حجة نیست قوله نعم ربما یجری نظیر مقدمات
الانسداد فی الاحکام فی بعض الموضوعات الخ بلی در بعض از موضوعات

خارجی هم

خارجی هم مقدمات انسداد ادعا شده مثل ضرر وعدالة ونسب که موضوع عند شرعا برای
احکام کثیره وباب علم در آنها غالبا منسد است زیرا که مثل ضرر غالبا علم باو حاصل نمیشود
مگر بعد از وقوع در ضرر ورجوع به برائة در مثل ضرر واصل عدم در عدالة ونسب غالبا
موجب وقوع در مخالفة واقع که شارع بان راضی نیست واحتیاط در مثل ضرر موجب عسر است
زیرا که در هر محتمل الضرر احتیاط نماید عسر وحرج میشود ودر هر سید احتیاط نماید در احکام خمس
وغیره وکذلک در عدالة احتیاط صعب وموجب ضیق است که شرعا واجب نیست ودر بعض
موارد ضرر احتیاط ممکن نیست مثل صوم رمضان که محتمل الضرر باشد ومثل وضو در بعض
مقامات که احتمال ضرر در او باشد که مردد باین وجوب وحرمة است پس در مثل این مثالها
اصلا احتیاط ممکن نیست پس لابد باید ظن حجة باشد ولکن الحجة موجب ضعف این استدلال
است یک مقدمه است وآن اینکه باید احراز بشود که شارع اهتمام دارد در این مواقع بحفظ
واقع وبمخالفة واقع که از اجراء اصل برائة واصل عدم لازم میاید راضی نیست والا اگر
این مطلب احراز نشود در بسیاری از مقامات مثل باب طهارة ونجاسة میدانیم که از اجراء
اصل مخالفة واقع کثیرا لازم میاید ولکن اصل طهارة جاری است وکذلک ید وشهادة
غرض باید احراز اهتمام شارع وعدم وجوب احتیاط در این موارد بشود تا ظن حجة باشد
والا حجة نیست واین لنا اثباته قوله خاتمة یذکر فیها امران استطرادا الاول هل الظن
کما یتبع عند الانسداد عقلا فی الفروع العملیة المطلوب فیها الخ حاصل کلام اینکه آیا همچنانکه
ظن در فروع دین واحکام عملیه حجة است در حال انسداد در اصول دین واحکام
اعتقادیه که مطلوب در آنها ادلا وبالذات عمل نیست بلکه مطلوب در آنها اعتقاد
کردن وملتزم شدن وتصدیق نمودن وانقیاد کردن است هم حجة است

[illegible]

که باید بعد از حصول ظن اعتقاد ظنی نمود و تصدیق ظنی باید کرد ظاهر این است که ظن
در باب اعتقادیات مثل توحید و نبوت و امامت و معاد و صفات الله عز اسمه حجة
نیست و وجه این مطلب آنکه در این امورات اگر باب علم منسد باشد ممکن است اعتقاد
کردن و ملتزم شدن بواقع علی ما هو علیه که آنچه در واقع حق است متدین باو باشد و ملتزم
باو باشد و مثل احکام عملیه نیست که موافقه او ممکن نباشد بصرف التزام و در مقام عمل
لابد باشد یا احتیاط نماید تا موافقه با واقع را احراز نماید یا رجوع به برائة نماید که مخالفه
واقع لازم میاید پس لابد بود بعد از عدم وجوب احتیاط اینکه بظن عمل نماید لکن ما نحن
فیه علی غیر التزام و تصدیق و انقیاد ندارد و اینها ممکن اند بالنسبه بواقع علی اجماله
ولو باب علم منسد باشد پس بعد از تمکن از امتثال این احکام بالتزام بواقع اجمالا
و نه عسری است در این امتثال و نه مانع دیگری و وجهی نیست برای اینکه ظن حجة باشد
و بمظنون خود اعتقاد نماید با اینکه احتمال مخالفه در التزام بمظنون هست بخلاف
التزام بواقع علی ما هو علیه اجمالا و امتثال علمی ولو اجمالا مقدم است و متعین است
بالنسبه بامتثال ظنی که دلیل حجیة او دلیل انسداد است ولکن در عملیات بعد از
بطلان احتیاط چاره بجز حجیة ظن نیست کما تقدم تتمه نعم یجب تحصیل العلم فی بعض
الاعتقادات لو امکن من باب وجوب المعرفة لنفسها کمعرفة الواجب تعالی و صفاته اداء لشکر
بلی در بعض اعتقادیات مثل معرفه واجب تعالی و معرفه صفات او و معرفه انبیاء او
تحصیل علم بر عباد واجب است اگر ممکن باشد و این وجوب تحصیل علم در اینجا
واجب نفسی است بخلاف تحصیل علم در فروع که اگر واجب باشد مقدمه للعمل
و غیری است و عقل حاکم بوجوب تحصیل این معرفة الله و معرفة انبیائه و اولیائه است
از باب وجوب شکر منعم پس باید تحصیل معرفه منعم نماید و انبیاء و

اولیاء

اولیاء چون وسائط نعم الهی میباشند و بدون اینها هدایه و معرفه حاصل نمیشود پس لابد
معرفه اینها هم لازم است و معرفه اولیاء و ائمه هم بجهة همین اداء شکر منعم و بجهة واسطه فیض
بودن اینها است که بنا بر وجه صحیح که امامت هم مثل نبوت منصبی است که عطا نمی‌نماید خدا
مگر بکسی که او را انتخاب نموده باشد بسبب اتصاف او بتمام کمالات نفسیه و مکارم اخلاق
قدسیه و بجهة بودن آن امام صاحب نفس ملکوتی و قوه الهیه که ظاهر میشود بجهة آن قوه الهیه
از او معجزات و کرامات و خوارق عادات که اینها شاهد صدق اند بر ولایة و امامة
او و محتاج بتنصیص و تصریح نبی در حق او نیست در امامت و بنا بر این مبنی معرفه امام هم
مثل معرفه نبی واجب است عقلا از باب شکر منعم و از جهة اینکه احتمال میدهد ضرر را در
ترک این تحصیل معرفه و الحاصل آنکه این مذکورات بجهة حکم عقل واجب است تحصیل علم
باینها و اما غیر این مذکورات پس از باب حکم عقل چیزی واجب نیست مگر اینکه چیزی شرعا
واجب شده باشد تحصیل علم باو و مثل معرفه امام بنا بر اینکه معرفه امام عقلا واجب
نیست و شرعا اخبار کثیره دلالت نموده بر اینکه واجب است شخص امام خود را بشناسد
مثل اخبار کثیره که شیخ در رساله در همین مقام ذکر نموده که در مقام آنچه واجب
است بر عبد که روایه سلیم بن قیس عن امیر المؤمنین ان ادنی ما یکون به العبد مؤمنا ان
یعرفه الله تبارک و تعالی ایاه فیقر له بالطاعه و یعرفه نبیه صلی الله علیه و آله فیقر له بالطاعه و یعرفه امامه علیه السلام
و حجته فی ارضه و شاهده علی خلقه فیقر له بالطاعه فقلت یا امیر المؤمنین و ان جهل
الاشیاء الا ما وصفت قال نعم و روایه ابی بصیر عن ابی عبد الله قال جعلت فداک
اخبرنی عن الدین الذی افترضه الله علی العباد الذی لا یسعهم جهله و لا یقبل منهم
غیره ما هو فقال اعد علی فاعاد علیه فقال شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله
و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة و حج البیت من استطاع الیه سبیلا و صوم شهر رمضان

ثم سکت قلیلا ثم قال والوالدیه والوالدیه مرتین ثم قال هذا الذی فرض الله عز وجل علی العباد
الخ روایه و باقی روایات که دالند بر اینکه از اخبر هائی که واجب است معرفة
انها بر عباد و لابد است در دین وایمان معرفة او معرفة امام است قوله وما الدلالة
علی وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل الخ حاصل کلام انکه شیخ الحر
از علامه نقل نموده وجوب تحصیل علم را بتفاصیل توحید و نبوة و امامة و معاد و
اینکه هر کس بعض اینها را نداند از مسلمین خارج است و شیخ بعد ~~از انکه وجوب
معرفة را بر هر قسم نموده واجب~~ بعد از نقل این کلام اشکال نموده که دلیلی بر وجوب
معرفة اینها باین نحو نیست که معرفة تفصیلی بخصوصیات اینها عن نظر و استدلال
واجب باشد نعم یمکن ان یقال که استدلال نموده بعموم قوله تعالی وما خلقت الجن
والانس الخ و چند روایه دیگر که مصنف بعد خواهد نقل نمود که حاصل انها اینکه
واجب است بر مردم معرفة الله و معرفة النبی والامام و معرفة ما جاء به النبی پس هر کس که
متمکن است باید تحصیل علم بما جاء به النبی نماید و فحص نماید تا یأس برای او حاصل
شود و مصنف در دفع این مطلب برامده و لا مقتضای اصل برائت بیان مینماید
که هر چیز که شک کردیم که معرفة او بر ما شرعا و عقلا واجب است یا نه برائة عقلی
و نقلی حاکم است بعدم وجوب و اما انچه استدلال شده بر عموم وجوب تحصیل علم و دلالة بر انها دارند
مثل قوله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون و روایه نبوی ما اعلم شیئا
بعد المعرفة افضل عن هذه الصلوات الخمس و طلب العلم فریضه و روایه اطلبوا العلم
ولو بالصین الخ ضرورة ان المراد من قوله لیعبدون خصوص معرفة الله و معرفة
نبی او است نه اینکه مطلق معرفة و روایه نبوی در مقام بیان فضیلة صلوات
است که بعد از معرفة چیزی بهتر از انها نیست یعنی بعد از معرفة فی الجمله
نه مطلق

نه مطلق معرفة و معرفة الله در همان جمله و صدق این روایه کافی است یعنی چیزی
بعد از معرفة الله بهتر از صلوات خمس نیست و اطلاق ندارد که مطلق معرفة بهتر
از صلوات خمس است و آیه نفر در مقام بیان طریق است که اینها بان طریق متوسل شوند
بطلب علم و برسانند بقوم خود یعنی چرا کوچ نمیکنند تا فقه و علم تحصیل نمایند و بقوم خود برسانند
و در مقام این نیست که علم بچه واجب التحصیل است یا مطلقا واجب است تحصیل علم
و بعبارة اخری از حیث وجوب تحصیل علوم مطلقا یا بعض علوم این آیه هم مهمل است و در
این مقام نیست که بیان نماید که همه علوم واجب التحصیل میباشند یا بعض علوم و همچنان است
اخبار که امر بتحصیل علم مینمایند در مقام بیان و تحریص و ترغیب اند بالنسبه بعلم فی الجمله
و در مقام بیان این نمیباشند که کدام علم است که واجب است تحصیل او تمام علوم
است یا بعض است نظیر اقیموا الصلوة واتوا الزکوة که در مقام بیان اصل وجوب صلوة و زکوة
میباشند و در مقام این نیستند که کدام صلوة و در چه وقت واجب است که طلب العلم
فریضة و اطلبوا العلم ولو بالصین در مقام بیان اصل وجوب یا رجحان علم است اما کدام علم
از این حیث و باقی جهات دیگر اجمال دارند قوله ثم انه لا یجوز الاکتفاء بالظن فیما یجب معرفته
عقلا او شرعا حیث انه لیس بمعرفة قطعا الخ حاصل کلام انکه معلوم شد که دلیلی بر وجوب تحصیل
علم در غیر انچه ذکر شد از معرفة الله و معرفة انبیائه و اولیائه نداریم و از ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله
انچه معلوم شد ملتزم میشود و انچه معلوم نشد ملتزم میشود بواقع علی ما هو علیه و تصدیق او
مینمائیم و در وجوب تحصیل علم در غیر اینها از تفاصیل معاد و غیره که شک نمودیم رجوع ببرائة
مینمائیم ثم در انچه تحصیل علم باو واجب است عقلا یا شرعا اگر ممکن شد فهو و الا پس وجهی نیست برای تحصیل
ظن زیرا که تحصیل ظن معرفة نیست و قائم مقام معرفة نمیشود پس بالنسبه بواقع اکتفا میکند

بهمان التزام اجمالی و بالنسبه بتحصیل علم معذور است اگر تقصیر در مقدمات ننموده باشد
مثل اینکه واجب است عقلا یا شرعا تحصیل علم بامامت نماید پس اگر متمکن نشد فهو والا
پس اکتفا نمودن بظن وجهی ندارد که ظنا اعتقاد نماید بامامت امام زمان خودش بلکه لابد
است از اینکه بالنسبه بامامت در واقع ملتزم بشود یعنی آنکسیکه در واقع امام است
ملتزم باو باشد و مصدق امامت او باشد و لو شخص او را نمیداند و نمیشناسد و بالنسبه
بتحصیل علم معذور است اگر در مقدمات عجز خود تقصیر ننموده باشد مثل اینکه
آن مطلب واجب التحصیل غامض و مشکل باشد و این شخص قلیل الاستعداد باشد مثل
زنها و بچه ها مستضعف که ممکن است در مسئله امامت قاصر باشند و مثل اینکه
از اول غافل باشد و اصلا متوجه این مسئله نشود و اما اگر عجز او از تحصیل علم بواقع
بجهة تقصیر در مقدمات اجتهادیه باشد که در مقدمات تحصیل علم خود تقصیر نموده و علم بر
خلاف واقع حاصل نمود یا اصلا تحصیل علم برای او نشد و نرفت که تحصیل علم نماید
یا بملاحظه انس بطریقه سالفین خودش تخلیه ذهن ننموده و در مقدمات اجتهاد خود
عند الله تقصیر نمود لابد مواخذ است چه علم بر خلاف واقع تحصیل نماید یا نه یعنی علم
او بخلاف واقع چون در مقدمات تقصیر نموده برای او عذر نیست بخلاف
اینکه در مقدمات تقصیر ننموده باشد و علم حاصل نماید بخلاف واقع که او معذور
است و لذلک اگر غافل باشد و حق کسی که حقیقة از طریقه خلف و سلف خود
قطع نظر نماید و مطالب حقه برا و مخفی باشد و بواقع میرسد و لکن غالبا بجهة
از تکاسل بودن حب طریقه سلف طالب حق درست تخلیه ذهن نماید و میخواهد
که حق را با اینها موافق نماید و طریقه اینها را اثبات نماید و حق نماید و گاهی

برخود طالب حق هم

برخود طالب حق هم اشتباه میشود و بخیال خود تخلیه ذهن نموده و در واقع در نهایت عصبیه و
نهایت امتلاء ذهن است و خود غافل است و لکن محال نیست و ممکن است که با تخلیه
ذهن و عدم تقصیر در مقدمات بواقع نرسد بلکه بر خلاف واقع قطع حاصل نماید و معذور
باشد عند الله و آیه شریفه و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا اگر چه بظاهر
دلالت دارد بر اینکه هر کس مجاهده نماید در راه خدا یعنی در راه تحصیل معرفة خدا
خدا هدایت مینماید او را و لکن مصنف فرموده که مراد از مجاهده مجاهده نفس است
که صفات رذیله و خبیثه نفس را بر طرف و مجاهدت رد نماید و بصفات حسنه و کمالات
نفسانیه او را زینت داده مهذب نماید و این است که در روایت تعبیر از این بجهاد
اکبر شده است و وعده هدایت باین مجاهد داده شده است نه اینکه مراد از این
جهاد اجتهاد و نظر وسع در مطالب علمیه باشد زیرا که اگر مراد او بود و انما میبایست
اجتهاد خطا ننماید و همیشه مؤدی بصواب باشد و حال آنکه اگر عنایة خدائی نباشد
غالبا مؤدی بخطا است کما اینکه در روسا مذاهب اربعه کذلک است که اجتهاد
اینها مؤدی بخلاف واقع شد غایة الامر آنکه در مقدمات هم خطا و تقصیر نموده بعضی
و معذور نیستند غرض آنکه چون اجتهاد و نظر فی نفسه ملازم با هدایة و وصول
بواقع ندارد و خطا مینماید در خارج باید مراد از مجاهده مجاهده نفس باشد که
او سبب هدایة و رسیدن بمقامات عالیه است قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب
تحصیل الظن مع الیأس عن تحصیل العلم فیما یجب تحصیله عقلا الخ حاصل کلام آنکه از ما ذکرنا
معلوم شد و مکرر شد که در آنچه تحصیل علم در او واجب بود اگر عجز حاصل شود
و مایوس شود از تحصیل علم تحصیل ظن واجب نیست و عقل مستقل نه بوجوب

تحصیل آن ندارد بلکه میشود گفت که حاکم است بعدم وجوب تحصیل آن زیرا که معرفت ظنیه معرفت
نیست و امور اعتقادیه مثل احکام عملیه نیست که لابد باشیم در اینجا از عمل بظن بعد از
بطلان احتیاط و برائت بلکه در امور اعتقادیه ملتزم میشود بواقع باجماله علی ما هو علیه
و تصدیق بواقع مینماید اجمالاً و هرگز ملجأ نمیشود بعمل بظن و دلیل شرعا هم دلالت
ندارد بر حجیت ظن و وجوب تحصیل او در اعتقادیات فیما لا یمکن تحصیل العلم بلکه
ادله ناهیه از عمل بظن بعمومه شامل اینجا هم هست بلکه اصول دین و امور اعتقادیه
قدر متیقن مطلقات و مورد نزول بعض آنها است کما اینکه در حرمت عمل بظن گذشت
و کذلک از ما ذکرنا معلوم شد که در اعتقادیات بجهت غفلت یا بجهت عدم استعداد
بعض مکلفین مثل نسوان و بعض عوام قاصر میباشند و ممکن است که قاصر باشند در
مطالب اصول دینیه و امور اعتقادیه بنحوی نیست که جاهل آنها نباشد مگر از جهت
تقصیر و معلوم شد که اگر قاصر باشند معذور میباشند و اما بالنسبه بواقع باید
ملتزم باو بشود علی اجماله اگر احتمال واقع بدهد و جاهل مرکب یا غافل نباشد پس اگر
احتمال واقع داد و ملتزم بواقع علی اجماله شد معذور است این شخص در عدم معرفت
حق و اینکه بعض توهم نموده اند که در مسائل دینیه و امور اعتقادیه امر بنحوی
واضح است که جاهل قاصر نسبت بآنها ممکن نیست و هر که مجاهده نماید خداوند او را
هدایت مینماید و بواقع میرساند پس هر که جاهل است لابد مقصر است در تحصیل
علم و تحصیل مقدمات پس معذور نیست از ما ذکرنا معلوم شد خلاف آن و
محتاج بکثرة تذکار نیست و اما بیان حکم این جاهل در امور اعتقادیه چه قاصر و چه
مقصر بالنسبه بکفر و اسلام پس باید معلوم شود که در اسلام چه ماخوذ است

آیا مجرد

آیا مجرد شهادتین کافی است یا زیاده بر اینها اعتقاد بمفاد آنها و امور دیگر هم لازم است
یا نه و بعد از معلوم شدن ما یعتبر فی الاسلام و الایمان باید تکلم نمود که اگر بعض
آنها را جاهل باشد عن قصور پس آیا احکام مسلم بر او مترتب است یا نه از این جهت
معذور نیست و احکام اسلام بر او مترتب نیست مع اختلاف موضوعات
احکام شرعیه که ممکن است که بحسب موضوعات مختلف باشند مثلا در طهارة و نجاسة
او معتبر نباشد و لکن در ذبیحه او یا نکاح او معتبر باشد چیزی در مصنف فی نموده
که بیان این احکام خارج از وضع رساله و مناسب کتب فقهیه است قوله
الثانی الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند او الدلالة بحیث صار حجة الخ
حاصل کلام آنکه امر ثانی که در خاتمه ذکر میشود این است که ظنی که دلیل بر حجیت او
قائم نشده باشد نه بالخصوص و نه از باب دلیل انسداد آیا ضعف سند روایه یا
ضعف دلالة روایة بواسطه او منجبر میشود مثل اینکه قدماء عمل نموده باشند بروایتی
در حکمی مثلاً و هم بحسب دلالة ضعیف باشد آن روایه و هم بحسب سند و لکن از این عمل
اصحاب ظن حاصل شود بصدور و صحت و دلالة آن خبر بنحوی که اگر این عمل اصحاب نبود
هر آینه حجة نبود این روایه در این حکم و کذلک در مقام وهن روایتی که من حیث
هو صحیح و ظاهر است در حکمی و لکن از اعراض و عمل نکردن علماء ظن حاصل شود بعدم
صدور این روایه یا بعدم دلالة این روایه که این اعراض علما کشف ظنی نماید از
وجود قرینه بر خلاف ظاهر او یا بر عدم صحت سند او و کذلک آیا باین ظن ترجیح احد
المتعارضین علی الآخر داده میشود در صورتی که اگر این ظن نبود این دو روایه
ترجیح نداشتند یا آنکه آن دیگری که ظن بر خلاف او است مرجح بود فی نفسه

یا نه حاصل کلام در این مقامات اینکه فرض شده است که این ظن فی نفسه حجة نیست
پس اگر موجب جبر سند یا دلالة یا موهن سند یا دلالة بشود لابد باید در جابر
شدن بواسطه این ظن این روایة داخل در دلیل حجیة بشود و در موهن شدن
بواسطه این ظن این روایة صحیح از تحت دلیل حجیة خبر خارج بشود پس چون ادله
خبر موثوق به را حجة نموده اگر از عمل اصحاب بسبب خبر ضعیف ظن و وثوق
بصدور او حاصل شد داخل میشود در تحت دلیل حجیة خبر موثوق به و حجة میشود
دلو فی نفسه و با قطع نظر از این عمل اصحاب و ظن حجة نبود و موثوق به نبود و اگر
مفاد ادله حجیة مطلق خبر مظنون الصدور باشد پس بمجرد حصول ظن از
عمل اصحاب این خبر ضعیف حجة میشود و محتاج بحصول وثوق نیست پس ظن موجب
دخول او شد تحت دلیل حجیة و بدون این ظن داخل نبود و اما ضعف دلالة
پس بواسطه ظن حاصل از عمل اصحاب حجة نمیشود زیرا که این دلالة بواسطه
این ظن داخل در تحت دلیل حجیة ظواهر نمیشود زیرا که در تعیین مرادات ادله
دلیل قائم شده بر حجیة او ظن حاصل از ظواهر است و فرض این است که این روایة
فی نفسه ظهور در دلالة ندارد و ظن بمراد شارع از عمل اصحاب باعث انعقاد
ظهور روایة نمیشود پس روایة ظهور ندارد پس حجة نیست پس ظن جابر ضعف دلالة
نمیشود مگر در جائیکه از این عمل اصحاب قطع حاصل بشود بظهور این روایة بمعنی اینکه
کشف نماید این عمل اصحاب کشف قطعی که این روایة قرینه داشته که بواسطه
آن قرینه ظاهر بوده در این حکم و این ظن غیر حجة موهن سند روایة صحیحه نیست زیرا
که بواسطه این ظن از تحت دلیل حجیة خبر خارج نمیشود زیرا که او مقید بعدم

ظن برخلاف

ظن برخلاف نیست بلی اگر در خبر حجة قیدی ماخوذ باشد مثل وثوق بصدور و این ظن باعث عدم
باعث شود که وثوق از این خبر مرتفع شود و از دلیل حجیة خارج میشود و اینکه
اگر خبر مظنون الصدور حجة باشد بواسطه این ظن از دلیل حجیة خارج میشود و
اما وهن بدلالة خبر نمیرساند بجهة اینکه بعد از ظهور داشتن روایة در حکم و قیام
دلیل بر حجیة ظهور مطلقا ولو ظن برخلاف او باشد بواسطه این ظن این ظهور از
تحت دلیل حجیة خارج نشده مگر در جائی که این ظن کشف نماید کشف قطعی از وجود
قرینه برخلاف این ظاهر که معلوم است در همچه جائی ظهور باقی نمیماند و حجة نیست
بجهة قطع بوجود صارف و قرینه برخلاف ظاهر و لو اجمالا و اما ترجیح باین ظن پس لابد
باید دلیلی بر حجیة این ظن قائم بشود و الا اگر دلیلی نباشد لابد وجهی برای مرجح بودن او نیست
بعد از آنکه دلیلین بجهة تعارض هر دو از دلیلیة ساقط شده اند و هیچیک معیّنا حجة نمیباشند
بلی احدهما لا بعینه حجة است که در نفی ثالث فایده میدهد یعنی حکم الله یکی از این دو حکم است یا وجوب
یا حرمة مثلا و اباحه نیست و دلیلی بر حجیة این ظن نیست اگر چه مصنف فرموده که شیخ ادعا
نموده است که از اخبار دالّه بر مرجحات استفاده میشود که مرجح مخصوص بهمان مرجحات
منصوصه نیست و تعدّی از آنها جایز است که هر خبری از متعارضین که مزیّتی بر دیگری داشته باشد
مقدّم است و ظن بصدور هم از جمله مزیتها است که باقی در باب تعادل و ترجیح و اگر
از روی مقدمات دلیل انسداد بخواهیم این ظن را حجة نمائیم و مرجح نمائیم اولا که دلیل انسداد در
فقه موجب حجیة ظن بحکم یا ظن بحجة است نه اینکه موجب حجیة ظن بشود مگر اینکه ظن
مرجح شدن ظن موجب ظن بحکم یا ظن بحجة بشود و لا یخفی اینکه مرجح شدن ظن غالبا منفک
از ظن بحجة نیست بلکه لا معنی للمرجحیة الا هذا و هم ظن بحکم از او حاصل میشود بعد از ترجیح
و تعیین حجة و لکن کلام از اول در ظنی بود که لم یقم دلیل علی حجیة و فرض جریان دلیل انسداد
خلاف فرض است و اگر کسی مقدمات دلیل انسداد را در نفس ترجیح

جاری نماید باین نحو که ما مکلفیم در مقام تعارض روایات رجوع بمرجح نمائیم اگر مرجح معلوم شد خواهد
والّا باید رجوع بظنون نمائیم پس معلوم است که دلیل انسداد بر فرض صحة او باعث میشود
که ظن بمرجح مثل علم بمرجح حجة باشد ونتیجه مفید این است که نفس ظن از مرجحات است بلکه اینکه ظن
بمرجحیة ظن داشته باشیم وبملاحظه این دلیل انسداد ان ظن بمرجحیة ظن را حجة بدانیم ولکن
مقدمات دلیل انسداد در حجیة اصل ظن در فقه تمام نبود وفضلا از باب ترجیحات که اصل
علم بتکلیف ووجوب ترجیح معلوم نیست همچنانکه مصنف وبعض دیگر اخبار ترجیح را حمل بر استحباب
نموده اند وبر فرض ثبوت رجوع در مورد تعارض وفقدان مرجح علمی رجوع باحتیاط یا باصل اصلا
مانعی ندارد پس نوبت بحجیة ظن نمیرسد ولعلّه به بعض اینها اشاره نموده در رسائل قوله
هذا فیما لم یقم علی المنع عن العمل به بخصوصه دلیل واما ما قام الدلیل علی المنع عنه الخ
حاصل آنکه این ما ذکرنا در جابر سند خبر ضعیف شدن وجابر ضعف دلالة شدن ظن
وکذلک موهن دلالة وسند شدن ومرجح شدن ظن در ظنونی بود که بر منع اینها دلیل
از اینها بخصوصه نشده باشد شرعا واما اگر مخصوصا شرعا نهی از عمل بان وارد شده باشد
مثل قیاس که در اخبار کثیره نهی شده است از او پس معلوم است که جابر ضعف دلالة وسند
وموهن دلالة وسند ومرجح روایة در مقام تعارض نخواهد شد اما جابر نمیشود بجهة اینکه گذشت
که جابر شدن ظن بملاحظه این است که بواسطه این ظن این دلالة روایة داخل در تحت
ادلّة حجیة بشود ومعلوم شد که ادله ظهور لفظ را حجة نموده بود وبواسطه این ظن قیاسی ظهور
برای روایة درست نمیشود تا حجة شود واما موهن نمیشود بجهة اینکه بواسطه اینها
ظن این روایة نه ظهور او ونه سند او از تحت دلیل حجیة خارج نمیشود زیراکه
ظهورات الفاظ حجة اند چه ظن خارجی برخلاف اینها باشد چه نباشد وکذلک خبر
ثقة حجة است چه ظن برخلاف ان باشد چه نباشد واما اینکه مرجح روایتین متعارض

نمیشود بجهة

وکذلک جابر سند نمیشود بجهة اینکه بواسطه این ظن [illegible] در تحت [illegible] نمیشود

نمیشود بجهة اینکه گذشت که در ظنونی غیر قیاس که دلیل بر منع از اینها نبود وجهی برای مرجح بودن
اینها نبود در دلیل انسداد جاری کردن با اینکه خلاف فرض بود واشکالات عدیده داشت
مع انّ اخبار ناهیه از قیاس منع نموده از اعمال قیاس وعمل کردن بان وظن حاصل از
او را لغو وکالعدم قرار داده ومرجح قرار دادن ظن قیاسی عمل کردن باو است ودخل دادن
او است در احکام شرعیه وظاهر نواهی شرعیه این است که نباید بقیاس عمل نمود ونباید او را
در احکام شرعیه بکار زد هذا تمام الکلام فی ما یتعلق بمبحث الظن والحمد لله رب العالمین وصلی الله
علی محمد وآله الطاهرین قد تم علی ید اقل العباد

کتاب ... فقه — بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین وله الحمد علی مواهبه والصلوة علی محمد وآله

قوله المقصد السابع فی الاصول العملیة وهی التی ینتهی الیها المجتهد بعد الفحص والیأس عن الظفر بدلیل الخ

حاصل کلام آنکه مقصد هفتم در بیان اصول عملیه است و آنها عبارتند از آن احکام و قواعدی که دلالت کرده است بر آنها عقل یا نقل که منتهی میشود و عمل مینماید بآنها مجتهد بعد از تفحص و جستجو کردن از ادله شرعیه و پس از مأیوس شدن از ادله که این تفحص شرط عمل باصول عملیه است و انشاء الله در موقع خودش وجه وجوب فحص خواهد بیان شد در هر یک از اصول و آن اصول عملیه که مهم است چهار است برائة و استصحاب و اشتغال و تخییر اگر چه اصول عملیه منحصر باین اربعه نیست بلکه هر حکمی از عقل یا نقل که در مورد شک جعل شده باشد اصل است مثل قاعده طهارة و ید و قاعده شک بعد الفراغ و قاعده فراش و بناء بر اکثر در شک در عدد رکعات و غیر اینها لکن اغلب از این قواعد مخصوص بشبهات موضوعی است مثل غیر قاعده طهارت پس اجراء آنها مخصوص بمجتهد نیست و خود مقلد جاری مینماید و عمل مینماید و مشروط بتفحص نیست پس ما ینتهی الیه المجتهد نیست و در حقیقه حکم فرعی و از مسائل فقهیه است و ذکر بعض آنها در اصول مثل استصحاب موضوعی استطرادی است و اما قاعده طهارة که در شبهات حکمیه جاری میشود مثل اینکه در طهارت و نجاست حدید مثلا شک نمائیم اگر چه از قواعد کلیه است که حق مجتهد است که تفحص از ادله نموده بعد از یأس اجراء نموده حکم بطهارة برای مقلد نماید لکن چون این قاعده مخصوص بیک باب

طهارة است

طهارة است و در همه ابواب فقه مثل اصول اربعه جاری نیست با اینکه محل خلاف بین علماء هم نیست بحسب مدرک و مورد ثابت و بی نزاع است لهذا او را ذکر ننموده اند و از اصول عملیه نشمرده اند بخلاف این اصول اربعه که در همه ابواب فقه بلکه در مجاری یکدیگر جاری اند و محل اختلاف و اشتباه بین اعلام شده اند بحسب شرائط عمل و حجیة آنها و بحسب مدرک که از عقل حجة میباشند یا از نقل و مقدار حجیة آنها و کیفیة تعارض آنها با یکدیگر و با ادله شرعیه که حق مجتهد است که تحقیق و تنقیح این جهات و رفع اینها اختلافات نموده حکم نماید بخلاف اصول موضوعی و قواعد مجعوله شرعا در مقام اشتباه موضوعات کما تقدم له

فصل لو شک فی وجوب شیء او حرمته ولم تنهض علیه حجة جاز شرعا وعقلا ترک الاول وفعل الثانی

فصل

حاصل کلام آنکه اگر شک بشود در وجوب چیزی یا حرمة او و دلیل شرعا و عقلا بر آنها قائم نشده باشد جایز است شرعا و عقلا ترک آن مشکوک الوجوب و فعل آن مشکوک الحرمة یعنی مرجع برائة است عقلا و نقلا نه احتیاط بجهة ادله اربعه آتیه و فرقی نیست بین شبهه وجوبی یا تحریمی و کذلک فرقی نیست که این عدم قیام حجة بر وجوب یا حرمة بجهة فقدان النص باشد یا بجهة اجمال النص باشد که در مسئله روایة هست لکن احتمال استحباب داده شده لهذا دلالت بر وجوب ندارد یا احتمال کراهة دارد که در همه این صور حجة بر وجوب یا حرمة نیست و کذلک اگر در مسئله روایة دال بر وجوب باشد لکن معارض باشد بروایة داله بر عدم وجوب و ترجیح بین این روایتین ثابت نباشد یعنی اینکه از مرجحات منصوصه با احدهما نباشد و الا مقدم است و دلیل است و کذلک باید بنا بر تساقط روایتین در مقام تعارض یا توقف در مورد تعارض باشد و الا اگر بنا باشد که در تعارض روایتین تخییر ثابت باشد کما اینکه روایات بر آن دلالت دارند مسئله از مشکوک الحکم بیرون میرود و حجة بر حکم قائم شده جای اصل برائة و حکم عقل نیست پس اگر شک در وجوب یا حرمة چیزی بشود مثل شرب تتن یا دعای عند رؤیة الهلال و دلیل بر وجوب یا حرمة قائم نشده باشد اعم از آنکه بجهة فقدان

نص باشد یا اجمال نص باشد یا تعارض نصین لکن در تعارض نصین بنا بر آن در مطلب که مرجح
نباشد و بنا بر تساقط یا توقف باشد در همچه مسئله رجوع میشود به برائة یعنی بحکم شرع باباحه
و کذلک عقل حکم مینماید باباحه ان شیء و مأمونیّة از عقاب بر او اگرچه در واقع واجب یا حرام
باشد و استدلال شده است بر این حکم شرع در این مورد باباحه و عدم استحقاق عقاب

باد له اربعه قوله اما الکتاب فبآیات اظهرها قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث
رسولا که آیه شریفه دلالت دارد بر نفی عذاب بدون بعث رسل که کنایه است بعث رسل از
اتمام حجة یا بیان نفعی یعنی تا بیان و اتمام حجة از ما نشود بر عباد نبوده‌ایم ما که عذاب نماییم ایشان را
و چون در ما نحن فیه بیان و حجة بر حرمة و وجوب یا چیزی ثابت نشده پس عذابی بر او نیست و
مباح است و چون در این استدلال اشکال واضح است و آن اینکه آیه دلالت دارد بر نفی
فعلیة عذاب یعنی عذاب نمیکنیم و نفی فعلیة اعم است از نفی استحقاق زیرا که ممکن است که مستحق
عذاب باشند و خدا عذاب ننماید و از کلمات شیخ استفاده میشود که در ما نحن فیه ما نفی فعلیة
عذاب کافی است زیرا که خصم که اخباریان باشند ملتزم اند که اگر عذاب فعلی نباشد
استحقاق هم نیست زیرا که ادله ایشان دلالت دارد بر عقاب فعلی بر مشتبهه مشتبه الحکم مثل اخبار
تثلیث و غیره و مصنف اشکال نموده بر این مطلب شیخ و حاصل اشکال مصنف آنکه احتمال
است که این نفی تعذیب منّة است از خدا بر عباد خود با اینکه ایشان مستحق عقاب بوده اند
پس آیه دلالت بر نفی استحقاق ندارد و اما آنچه شیخ فرموده که خصم اعتراف دارد بملازمه
بین عدم فعلیة عقاب و عدم استحقاق پس استدلال صحیح است فیه اینکه استدلال صحیح است
لکن جدلا و الزاما للخصم نه اینکه استدلال صحیح است واقعا یعنی خصم در مقام مجادله چون
ملتزم شده بملازمه نمیتواند منع استدلال نماید ولکن معلوم است و واضح است که ملازمه
بین فعلیة عقاب و استحقاق او نیست زیرا که میشود مستحق عقاب باشد و خدا عقاب
ننماید زیرا که مشکوک الحکم که از معلوم الحکم اقوی تر نیست و ممکن است

و وعده عذاب

و وعده عذاب بر مشکوک الحکم مثل وعده عذاب است بر معلوم الحکم که اینهمه در آیات و
روایات توعید شده بر فعل محرمات و ترک واجبات پس همچنانکه در واجب و حرام
معلوم میشود عقاب ننماید و حال آنکه استحقاق آن هست کذلک ممکن است در مشکوک
الحرمة و الوجوب هم ملازمه نباشد بین نفی عذاب و نفی استحقاق پس استدلال بآیه
بجهت اینکه دلالت بر نفی استحقاق ندارد بی وجه است و تسلیم خصم موجب صحة استدلال
در واقع نمیشود بلی موجب اسکات خصم هست ولکن لابد است برای حکم بعدم استحقاق
از دلیل دیگری و آیات دیگر مثل لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها و غیره استدلال شده در رسایل

و چون دلالت ایشان تام نبوده مصنف صرف نظر نموده فافهم قوله و اما السنة فروایات
استدلال شده است از روایات بر اباحه و نفی عقاب از مشکوک الحکم بروایاتی یکی از آنها حدیث
رفع است که فرموده است رفع عن امتی تسعة و یکی از آنها ما لا یعلمون است یعنی رفع شده است
از امة مرحومة آنچه نمیدانند و این اعم است و شامل است این الزام بفعل یا ترک را در ما نحن
فیه که آنهم معلوم نیست پس مرفوع است فعلا و چون مرفوع شد فعلا پس مواخذه بر او نیست
پس دلالت دارد بر عدم مواخذه بر فعل یا ترک مشتبه الحکم و لو در واقع حرام یا واجب باشد

قوله لا یقال لیست المؤاخذة من الآثار الشرعیة کی ترتفع الخ حاصل لا یقال آنکه حکم مجهول
از آثار شرعیه او نیست مواخذه و استحقاق عقاب تا برفع او مرتفع شود یعنی حکم مواخذه بنفسه
اثر شرعی نیست تا قابل رفع باشد و از آثار شرعی حکم مجهول هم نیست که بواسطه ارتفاع او مرتفع
شود پس روایة دلالة ندارد بر نفی مواخذه قوله فانه یقال انها و ان لم تکن بنفسها اثرا
شرعیا الا انها مما یترتب علیه الخ حاصل کلام در جواب لا یقال آنکه تکلیف مجهول اگر فعلی باشد
موجب میشود وجوب احتیاط را که شارع احتیاط را ایجاب نماید و ایجاب احتیاط مصحح
عقاب است بر واقع مجهول پس استحقاق عقاب بواسطه ایجاب احتیاط از

از آثار تکلیف مجهول است پس اگر تکلیف مجهول فعلا رفع شد مقتضی ایجاب احتیاط
رفع شده است و چون ایجاب احتیاط رفع شود عقاب بر واقع مجهول مرتفع شده است
پس مؤاخذه بواسطه ایجاب احتیاط از آثار تکلیف مجهول میباشد پس اگر بواسطه حدیث
رفع تکلیف مجهول را در ظاهر رفع نمودیم مقتضی ایجاب احتیاط را رفع نموده ایم و
برفع او مؤاخذه مرتفع شده است و آنچه دلیل است بر رفع حکم مجهول دلالت میکند بر
عدم ایجاب احتیاط که ملازم است با عدم استحقاق عقاب قوله لا یقال لا ایجاب یکون
ایجابه مستتبعا لاستحقاقها الخ حاصل توهم آنکه ایجاب احتیاط هم مثل باقی ایجابات شرعیه است
موجب صحت عقوبت است بر ترک خود مثل ایجاب صلوة و زکوة و دخلی بواقع و تکلیف مجهول
ندارد پس مؤاخذه از آثار تکلیف مجهول ولو بواسطه ایجاب احتیاط هم نیست بلکه اگر
احتیاط واجب شود عقاب بر ترک نفس احتیاط است نه بر ترک تکلیف مجهول قوله فانه
یقال هذا اذا لم یکن ایجابه طریقیا الخ حاصل جواب توهم آنکه خیال نموده متوهم که ایجاب
احتیاط نفسی و مولوی است ولکن طریقی و ارشادی است یعنی بملاحظه تکالیف مجهوله
و ارشاد الیها ایجاب احتیاط شده است و لازمه ایجاب ارشادی این است که مثل
اوامر طرق منجز واقع است و مصحح عقوبت است بر واقع مجهول و برای مولی است که
مؤاخذه نماید عبد را در صورت مخالفه واقع که با وجود ایجاب احتیاط چرا احتیاط
ننموده مخالفه با واقع نمودی همچنانکه در صورت جعل طریق بر واقع و مخالفه
عبد مولی مؤاخذه مینماید که بعد از جعل طریق بر واقع چرا مخالفه واقع نمودی و
بطریق مجعول عمل ننمودی پس معلوم شد که تکلیف مجهول مقتضی ایجاب احتیاط
هست و با ایجاب احتیاط مؤاخذه بر واقع صحیح میشود و از عقاب بلا بیان
بودن بیرون میرود و عقاب مع البیان میشود پس مؤاخذه از آثار تکلیف

مجهول هست و از اینجا که تکلیف مجهول مقتضی ایجاب احتیاط بود بر عباد معلوم شد که رفع این تکلیف
مجهول منة است زیرا که برای شارع بود که رفع ننماید و ایجاب احتیاط نماید بر عباد پس منتة علی
الامة المرحومة این تکلیف مجهول را که موجب ایجاب احتیاط بود رفع نمود قوله ثم لا یخفی عدم الحاجة
الی تقدیر المؤاخذة و لا غیرها من الآثار الشرعیة فیما لا یعلمون الخ حاصل کلام آنکه وجهی نیست و احتیاج
نداریم باینکه در روایة تقدیر مؤاخذه یا تقدیر جمیع آثار از جهت دلالة اقتضا نمائیم همچنانکه از
کلام شیخ استفاده میشود که بجهت دلالة اقتضا یعنی حفظ کلام حکیم از کذب لابدیم که رفع ما
لا یعلمون را بمعنی رفع آثار ما لا یعلمون یا رفع المؤاخذة علی ما لا یعلمون قرار بدهیم زیرا که
نفس ما لا یعلمون مرتفع نشده بالوجدان چون موصول را شیخ بملاحظه باقی فقرات روایه
عبارت گرفته است از فعلی که معلوم نباشد حکم او و لهذا محتاج شده است بتقدیر مؤاخذه یا
جمیع الآثار و اما مصنف چون موصول در ما لا یعلمون را عبارة از نفس حکم که معلوم نباشد
گرفته است و نفس حکم قابل رفع و وضع است بنفسه چه در شبهات حکمیه مثل شرب تتن
و چه در شبهه موضوعیه زیرا که در اینجا هم حکم آن فعل معلوم نیست لهذا کذبی لازم نمی آید
تا بجهت دلالة اقتضا محتاج بتقدیر باشیم بلی در غیر ما لا یعلمون از فقرات دیگر مثل ما
اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و غیره محتاج بتقدیر میباشیم که تقدیر جمیع آثار نمائیم یا اظهر
هر یک یا مؤاخذه تقدیر نمائیم یا مجاز در اسناد ملتزم بشویم بدون تقدیر چیزی که مجاز است به رفع باین
مذکورات داده شده و مراد حقیقة رفع آثار آنها یا مؤاخذه بر آنها است زیرا که رفع خود این
مذکورات کذب است پس لابدیم از یکی از این امور حفظا للکلام عن الکذب قوله نعم
لو کان المراد من الموصول فیما لا یعلمون ما اشتبه حاله الخ بلی اگر مراد از ما لا یعلمون افعال عباد
که معلوم نیست حکم آنها باشد بقرینه و سیاق باقی فقرات همچنانکه شیخ اختیار کرده

کما تقدم لابدیم که تقدیر نمائیم یا مجاز در اسناد قائل شویم زیرا که افعال مجهوله الحکم رفع نشده اند

و آنچه مقدر است یا اشرظاهر هر یک از این افعال است یا تمام آثار و وجهی نیست برای

آنچه شیخ استظهار نموده که ظاهر این است که مواخذه در همه اینها مقدر باشد زیرا که در بعض این

فقرات مثل ما اضطروا الیه و خطا و نسیان یقینا مواخذه مقدر نیست و مرفوع نیست پس وجهی

برای تعیین خصوص مواخذه نیست بلکه هر چیزی که مواخذه اشرظاهر او باشد مثل ما لا یعلمون

ضرری ندارد که در او مواخذه تقدیر شود همچنانکه بنا بر مجاز در اسناد هم آنچه ما هو له است

و حقیقه اسناد رفع باو است و بلا حفظ او با فعال مجاز السنبه اراده شده است یا تمام آثار

است یا اشرظاهر هر یک و وجهی برای تعیین خصوص مواخذه نیست پس روایه دلاله دارد بر

رفع جمیع آثار تکلیفی و وضعی که در رفع او منته بر عباد باشد چه بنا بر اینکه ما لا یعلمون

عبارة از افعال مشتبه الحکم باشد و چه عبارة از نفس حکم مجهول باشد شامل احکام و آثار

تکلیفی و وضعی هر دو میشود و اختصاص باحکام تکلیفی فقط ندارد و وجهی برای اختصاص

نیست بعد از آنکه روایه در مقام امتنان بر امه و اطلاق دارد و امام علیه السلام هم

استشهاد فرموده در رفع احکام وضعی باین روایه در خصوص شخصی که قسم خورده بود بطلاق زوجه

و انعتاق عباد خود مکرها و از امام سؤال نموده حضرت تمسک باین حدیث رفع نموده در

اینکه قسم اکراهی اثری ندارد و مقصود استدلال امام است که دلاله دارد بر اینکه مرفوع

در حدیث رفع اعم است از احکام تکلیفی و وضعی و این صحه استدلال امام و دلیل

شدن آن برای مدعا منافات ندارد با اینکه اصل این مورد در روایه که قسم خورده

بر طلاق و عتاق فی نفسه صحیح نیست در مذهب ما و محتاج بحدیث رفع نمیباشیم بلکه

اگر اختیارا هم قسم می خورد بطلاق و عتاق اثری بر این قسم مترتب نبود و اکمل

اینکه استدلال

اینکه استدلال و استشهاد امام دلالت دارد بر تعمیم حدیث رفع باحکام تکلیفی و وضعی قوله ثم

لا یذهب علیک ان المرفوع فیما اضطروا الیه و غیره مما اخذ بعنوانه الثانوی انما هو الخ

حاصل کلام آنکه آنچه رفع شده است در فقرات این حدیث از خطا و نسیان و ما اضطروا

الیه و ما استکرهوا علیه و امثال آن نه آثار این افعال است مقیدا بالخطا و النسیان

و الاضطرار و الاکراه و نه آثار این افعال است مقیدا بعدم الخطا که عمد باشد و عدم

النسیان که ذکر باشد و عدم الاضطرار و الاکراه که اختیار باشد اما ثانی نیست یعنی مقید

بعدم اینها نیست زیرا که اثری که مقید باشد بعمد و اختیار بنفس نسیان و خطا و اضطرار

موضوعش مرتفع شده و حکم هم مرتفع میشود و احتیاجی بحدیث رفع نیست در رفع آن

و اما اول نیست یعنی افعال مقید بخطا و نسیان و غیره نیست بجهة اینکه ظاهر این روایه

اینست که خطا و نسیان و اضطرار و اکراه موضوع است و مقتضی است برای رفع

این احکام بنا بر اینکه هر موضوعی مقتضی ثبوت حکم است پس لابد عنوانی و موضوعی که

موضوع و مقتضی رفع این احکام است نمیشود که موضوع ثبوت این احکام هم باشد

پس معنی روایه چنان است که آنچه آثار افعال است بما هو لا بقید العمد و لا بقید الخطا

مثل اینکه قتل یا زیاده فی الصلوة فی نفسه و بما هو آثاری دارد آن آثار در حال خطا و

نسیان و اضطرار و عدم علم مرفوع است قوله لا یقال کیف و ایجاب الاحتیاط

فیما لا یعلم و ایجاب التحفظ الخ حاصل اشکال آنکه بنا بر این که روایه آثار این افعال

را بما هو رفع نماید نه بعنوان خطا و نسیان و جهل پس ایجاب احتیاط اثر تکلیف است

در حال جهل و کذلک ایجاب تحفظ اثر فعل نسیانی است نه اثر افعال بما هو پس بحدیث

رفع ایجاب احتیاط در ما نحن فیه که ما لا یعلمون است مرتفع نمیشود قوله

فانه یقال بل انما یلون باقتضاء الواقع فی موارد الخ حاصل جواب آنکه ایجاب احتیاط و
و ایجاب تحفظ اثر واقع است در حال النسیان و جهل در موارد اینها یعنی چون شارع
بواقع اهتمام داشته باشد مثل نفوس و اعراض مثلا و در اغلب بترک اینها بناشد حتی در
حال جهل ایجاب احتیاط مینماید و اما اگر اهتمام نداشته باشد بواقع جعل احتیاط
و ایجاب تحفظ نمی نماید پس ایجاب احتیاط اثر فعل و حکم مجهول بما هو مجهول نیست بلکه اثر
واقع است فی حال الجهل و اهتمام شارع بواقع فی هذا الحال موجب ایجاب تحفظ است احتیاط
و لا یخفی ما فیه زیرا که چیزی که اثر این عناوین است مثل فعل خطائی و تکلم سهوی در صلوة و قتل
خطائی و فعل اضطراری که موجب ضمان است در بعض مواقع که حدیث رفع آن آثار را
برمیدارد در همه اینها اثر اثر واقع فی حال الخطاء و النسیان و الاستکراه و الاضطرار
است و الا نفس جهل یا اضطرار که موثر اثری نمیباشند و مدخلیه نداشتن جهل اصلا در
در تکلیف مجهول بالنسبه بوجوب احتیاط اگر ادعا شود در همه اینها ممکن است
این ادعا و صواب در جواب آنکه موصول در ما لا یعلمون عبارة است از نفس تکلیف
مجهول چه در شبهه حکمی و چه در شبهه موضوعی و نفس حکم مجهول چون اثر شرعی است
القاء و ارتفاع او بدست شارع است و حاجت برای تصحیح رفع بایجاب احتیاط
نیست تا این اشکال وارد آید بلی بر تنبیه که موصول را عبارة از افعال مجهولة
الحکم دانسته این اشکال وارد است فتامل جدا قوله و منها حدیث الحجب و قد
تقدم تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع حاصل آنکه از جمله روایات
که استدلال شده است حدیث حجب است که امام فرموده ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم که صادق است برای تکلیف مجهول در
ما نحن فیه

صحیح شده

در ما نحن فیه که محجوب است علم او از عباد و ما نمیدانیم او را پس مرفوع است بهمان بیان
سابق که موصول عبارت است از نفس حکم مجهول و محتاج بتقدیر مواخذه یا اثر دیگر
نیست بلکه نفس آن حکم مجهول فعلا مرفوع است و لازمه رفع او عدم عقاب است بر او
اگر در واقع باشد و شامل است هم شبهات حکمی و هم شبهات موضوعی زیرا که در
اینها هم حکم معلوم نیست قوله الا انه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف الخ
حاصل آنکه اشکال شده است در این روایة حجب باینکه این روایت شامل احکام
مجهوله نمیشود زیرا که خدا علم آنها را حجب و منع ننموده بلکه بواسطه امورات دیگر علم آنها
محجوب و مخفی شده است و احکام را اینها علیهم السلام رسانیده اند و ظالمین و معاندین کتمان
اخفا نموده اند و موجب اخفا شده اند و این روایة مخصوص است بآن احکامی که بجهة
عدم تکمیل عباد و قلة استعداد آنها انبیا و ائمه علیهم السلام امر بتبلیغ آنها نشده اند و آنها را مستور
نموده ما سکت الله عنه قرار داده اند و نهی از سؤال از آنها نموده اند که صدق میکند
که خدا علم آنها را حجب نموده از عباد خود و نگذاشته که بعباد برسد و اما ما نحن فیه
که مجهول الحکم است میدانیم که حکم دارد و نبی ص و ائمه بمردم رسانیده اند بجهة دواعی
خارجیه و تسلط ظالمین اخفاء شده پس روایة صدق بر ما نحن فیه نمینماید قوله و منها قوله ع
کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه الخ حاصل استدلال باین روایة که ظاهر
این است که روایة مسعدة ابن صدقة است که در وسایل الخ روایة مذکور است که در
شبهه تحریمی شیخ تمسک نموده باین روایة که دلالت دارد براینکه هر شیء مشکوک الحرمة
برای تو حلال است تا علم برسانی باینکه آن شیء بعینه حرام است و حضرت در روایة
خودش مثال زده بقوله و ذلک مثل الثوب یکون علیک و لعله سرقة

او العبد یکون عبدک ولعله حرٌّ قد باع نفسه الخ که دلالت دارد بر اینکه اگر چیزی مشکوک الحرمة باشد حلال است سواء کان شک در حرمة بجهة عدم دلیل باشد یا اجمال دلیل باشد یا تعارض دلیل باشد و چون ثابت باشد در شبهات تحریمیه اباحه بواسطه این روایة و واجب نباشد احتیاط در شبهات وجوبیه هم احتیاط واجب نیست قطعا واجماعا مرکبا زیرا که در شبهات تحریمیه اخبار بسیاری تمسک باخبار کثیره نموده اند برای وجوب احتیاط اگر ثابت شد که در شبهه تحریمی احتیاط واجب نیست کسی از علما که در اینجا واجب ندانند و در شبهات وجوبی واجب بدانند نداریم و همه اتفاق دارند که اگر در شبهات تحریمی واجب نباشد در وجوبی واجب نیست و بهمین عدم قول بفصل تمام میشود استدلال باین روایة در مطلق مشتبه الحکم چه وجوبی و چه تحریمی باینکه ممکن است که در شبهات وجوبی هم باین نحو بگوییم که بترک دعای عند رؤیة الهلال مشکوک الحرمة است پس روایة شامل او میشود ولکن بُعد این وجه بر ظاهر است که با تامل و تعمق مشغول روایة شدن فایده ندارد باید ینفعه از مصادیق روایة باشد ~~ما لا یعلمون احتیاط~~ قوله ومنها الناس فی سعة ما لا یعلمون الخ وجه روایات الناس فی سعة ما لا یعلمون است که دلالة دارد که مردم در وسعت میباشند در ضیق و صعوبة تکلیف برایشان نیست مادامیکه نمیدانند بنابر اینکه ما توقیتیه و ظرفیه باشد یا اینکه مردم در سعة الخبر میباشند که نمیدانند اگر ما موصوله و مضاف الیه سعة باشد و علی ای حال دلالت دارد که مادامی که وجوب و حرمة معلوم نشده مردم در ضیق نمیباشند و اگر احتیاط واجب باشد در حال جهل بحکم لابد مردم در ضیق میباشند پس روایة دلالة دارد بر عدم وجوب احتیاط مادام علم بوجوب یا حرمة حاصل نشده لا یقال

دام اخبار

که اخبار احتیاط را واجب نموده پس وجوب احتیاط معلوم است و چون معلوم شد پس لابد مردم در ضیق او باید باشند و بعبارة اخری وجوب و حرمة واقع معلوم نیست واما وجوب احتیاط که معلوم است پس ثابت است پس دلیل وجوب احتیاط معارضه ندارد با این روایة بلکه وارد است بر او و موضوع او را می برد زیرا که او در ما لا یعلمون حکم بسعه نموده و این اخبار ایجاب احتیاط موجب علم میشوند بوجوب احتیاط پس او معارض با اخبار ایجاب احتیاط نیست قوله فانه یقال لم یعلم الوجوب او الحرمة بعد فکیف یقع فی ضیق الاحتیاط من اجله الخ حاصل جواب آنکه این روایة دلالت دارد که مردم در سعة الخبر هستند که نمیدانند الخبر را و فرض ما این است که وجوب و حرمة را نمیدانند مکلف پس چگونه میشود که از جهة آن وجوب و حرمة مجهوله در ضیق احتیاط باشد پس مادامی که حرمة و وجوب واقع معلوم نشده بمقتضای این روایة باید احتیاط واجب نباشد زیرا که وجوب احتیاط معلوم شد که وجوب ارشادی و طریقی است و بملاحظه ادراک واقع جعل شده و واجب نفسه فی نفسه نیست پس چون واجب طریقی و ارشادی است و بملاحظه واجب و حرام واقعی ایجاب میشود پس این روایة معارضه دارد و برا وارد و حاکم نیست و موضوع او را نمیبرد زیرا که آن روایة دلالت دارد که مردم در سعه میباشند از جهة حرمة و وجوب مجهول و این اخبار احتیاط دلالت دارند که مردم از جهة حرام و واجب واقع در ضیق وجوب احتیاط میباشند و باید مخالفه آن واقع ننمایند در حال جهل پس این روایة الناس فی سعة ما لا یعلمون دلالت دارد بر عدم وجوب احتیاط و معارض است با آنها بلی اگر احتیاط وجوب نفسی مولوی بود که بر ترک و فعل او ثواب و عقاب بود با قطع نظر از واجبات و محرمات واقعیة با این خبر الناس فی سعه معارضه نداشتند و این اخبار برا او

او وارد بود اند زیرا که وجوب احتیاط حکمی بود معلوم و از موضوع او خارج بود
ولکن وجوب احتیاط نفسی نیست در شارع غیری است و بملاحظه تکالیف واقعیه
است کما سیجیء انشاء الله تعالی قوله ومنها قوله علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد
فیه نهی و دلالته یتوقف علی عدم صدق الورود الخ حاصل انکه از جمله روایات
داله بر اباحه مرسله فقیه است که استدلال کرده است باو صدوق در جواز قنوت
در صلوة بفارسیه و هم استدلال نموده در کتاب امالی خود باین روایه بر اینکه
اصل در اشیاء اباحه است تا حظر و حرمه ثابت شود و شیخ در رسائل بعد از نقل این
روایه فرموده دلالت این روایه بر مطلوب که اباحه مشکوک الحرمه است اوضح
است از جمیع روایات سابقه و ظاهر این است که ورود نهی را بمعنی ورود فعلاً
و وصوله الینا بالعلم او العلمی گرفته اند و الا اگر ورود بمعنی ورود از شارع باشد و اگر
ولو لم یصل الینا وخفی علینا پس معلوم است که استدلال باو در ما نحن فیه که شبهه
حکمیه است جایز نیست زیرا که محتمل است حکم این وارد شده و بمردم هم رسیده بعد بتغلبه
الظالمین اخفا شده مثل باقی احکام که کثیری از آنها بعد الورود مخفی شده
ولا یخفی که این احتمال مصنف در قبال شیخ و صدوق بعید است زیرا که بنا بر این
احتمال که مراد ورود نهی از شارع در واقع باشد و لو ما علم نداشته باشیم این روایه
در مقام بیان حکم واقعی اشیاء است که هر شیء در واقع مطلق است و رها است
تا نهی از شارع در او وارد بشود در واقع و روایه را بر این معنی حمل نمودن
بسیار بعید است زیرا که این توضیح واضحات است اگر مراد ورود نهی از نبی ص
و ائمه ع باشد زیرا که معلوم است که قبل از ورود نهی از آنها این شیء لا بد [illegible]
است و اگر مراد این باشد که هر شیء مطلق است یعنی در واقع در لوح محفوظ

بلا حکم است

بی حکم است پس معلوم است که این خلاف واقع است زیرا که اشیاء و موضوعات
بحسب مصالح و مفاسدی که در فعل و ترک آنها هست در لوح محفوظ احکام آنها ثابت
است و انبیاء صلوات الله و اولیاء از روی آنها امر و نهی مینمایند و بالجمله روایه ظاهر است در
حکم فعلی و حکم ظاهری یعنی هر شیء مطلق است و رها است در ظاهر مادامی که علم نداریم
بورود نهی از او و این تعبیر شایع است که گفته می‌شود مگر در صورت علم بورود مثل قوله
اذا ورد علیکم الخبران بایهما تعمل وغیر اینها فافهم و تامل و بنا بر این استدلال صحیح است
قوله لا یقال نعم ولکن بضمیمه اصالة العدم صح الاستدلال به و تم حاصل انکه
بلا نفسه نمی‌شود تمسک نمود باین روایه بملاحظه احتمال ورود و اقتصار بر ما لکن بملاحظه
اینکه شک داریم که آیا واقعاً وارد شده نهی از این شرب تتن مثلا یا نه ممکن است
که اصل عدم و استصحاب اطلاق نمائیم و بضمیمه این اصل استدلال تمام می‌شود و ثابت
می‌شود که نهی از شرب تتن وارد نشده و مطلق و مباح است قوله فانه یقال و ان تم الخ
حاصل جواب انکه بضمیمه استصحاب عدم ورود واقعاً ثابت می‌شود و استدلال صحیح است
ولکن ثابت می‌شود این اباحه بعنوان انه نفس شرب تتن بما هو لا بعنوان انه مجهول الحکم
یعنی این اباحه و اطلاق حکم واقعی است برای این شیء که باستصحاب ثابت و ابقاء
شده برای نفس شرب تتن بما هو و کلام ما در حکم ظاهری است برای مشکوک الحرمه بما هو
مشکوک الحرمه و دلیلی میخواهیم که باین عنوان حکم ثابت نماید نه بعنوان واقع
قوله لا یقال نعم ولکنه لا یتفاوت الخ حاصل انکه بلی این حکم بعنوان واقع است نه بعنوان
مشکوک الحکم لکن در ما نحن فیه که شرب تتن مشکوک الحکم است تفاوتی ندارد
در آنچه مهم و مقصود است که حکم باباحه باشد زیرا که حکم باباحه در این شرب

تنتن ثابت می‌شود چه بعنوان واقعی و چه بعنوان مشکوک الحکم یعنی غرض دلیل او دال بر
حکم اباحه است در این مشکوک الحکم بهر عنوان که باشد و این روایة بضمیمه استصحاب
دلالت بر اباحه و اطلاق او دارد ولو بعنوان واقعی باشد قوله فانه لیقال
حیث انه بذاک العنوان یختص بما لم یعلم الخ حاصل جواب اینکه تفاوتی دارد زیرا که اگر روایة
بعنوان مشکوک الحکم شامل نشود بدون ضمیمه استصحاب عموم دارد و همه حالات و تمام
افراد مشکوک الحکم را شامل می‌شود ولکن اگر بضمیمه اصالة العدم باشد شامل نمی‌شود
ان شیء مشکوک الحکم را که حالة سابقه او مختلف باشد بمعنی اینکه ندانیم که بر آن اطلاق
اولی باقی نمانده و شرعاً نهی و اباحه برای او جعل شده ولکن مقدم و موخر این دو حکم
را نمی‌دانیم و با این ملاحظه استصحاب عدم ورود نهی نمی‌توانیم نمود پس تمسک بروایة
بضمیمه اصل عدم اخص از مدعی میشود و در تمام افراد مشکوک الحکم جاری نیست
و نمی‌شود گفته شود که بعدم قول بالفصل بین افراد مشکوک الحکم این مورد مذکور که اصالة
العدم در او جاری نیست او را هم ملحق مینمائیم بان مواردی که اصالة العدم جاری
است و بعدم قول بالفصل استدلال بروایة در جمیع افراد مشتبهه تمام می‌شود و الحاصل اینکه
حالة سابقه معلومه ندارد هم حکم باباحه مینمائیم بملاحظه اجماع مرکب و وجه دفع این توهم
آنکه اجماع مرکب فایده دارد در جائی که مثبت حکم در افراد مشتبهه دلیل باشد نه
اصل زیرا که دلیل مثبت لوازم هم حجة است و لوازم او هم مترتب می‌شود بخلاف اصل
که مثبت او حجة نیست و آثاری که بواسطه لوازم عقلی بر آنها مترتب شود حجة نیست
مثلا اگر ملازمه ثابت شد بین دو موضوع من حیث الحکم بالاجماع یا بدلیل
دیگر مثل خمر و فقاع و دلیل دلالت کرد بر حرمة خمر از جهة ملازمه بین اینها در
حکم حکم بحرمة فقاع هم ثابت می‌شود و اما اگر اصل دلالت کرد بر حرمة خمر

بحجیة ملازمه

بحجیة ملازمه نمی‌شود قائل بحرمة فقاع شد زیرا که اصول مثبته حجة نمی‌باشند بلی اگر اجماع و دلیل
ملازمه بنحوی باشد که حتی در حکم ظاهری هم ملازمه دارند آنوقت حکم ثابت می‌شود ولکن
بنفس اجماع نه باصل و گویا کسی که ادعای اجماع و عدم قول بالفصل نماید همین معنی مراد او است
که ملازمه بین افراد مشتبهه حتی در حکم ظاهری میخواهد ادعا نماید و لا یخفی که تمسک باین روایة
بنا بر آنچه گذشت محتاج باستصحاب نبود و تمام می‌شود در شبهات وجوبیه بعدم قول بالفصل
کما تقدم در کل شیء لک حلال فراجع قوله و اما الاجماع فقد نقل علی البرائة الا انه موهون
و لو قیل باعتبار الاجماع المنقول فی الجملة الخ حاصل اینکه باجماع هم تمسک نموده‌اند در برائة
و نقل اجماع هم شده است ولکن در همچه مسئله که جای حکم عقل است و دلیل نقلی هم بر او
هست مثل اخباری که ذکر شد اعتماد بر اجماع منقول نیست زیرا که محتمل است که مجمعین هم
از روی حکم عقل خود یا از جهة همین اخبار حکم باباحه نموده باشند و کشف نمی‌نماید در
همچه مسائل اجماع از یک دلیل تعبدی که بما نرسیده یا از رای معصوم پس اگر اجماع منقول فی نفسه
و در باقی مسائل حجة باشد و کشف از رای معصوم نماید در مثل این مسئله که احتمال اعتماد
آنها بر حکم عقل یا بر این روایات مذکوره هست حجة نیست و کشف از رای معصوم یا از
یک دلیل تعبدی دیگری که بما نرسیده نمی‌نماید پس تمسک باجماع وجهی ندارد قوله و اما العقل
فانه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة علی مخالفة التکلیف المجهول بعد الفحص و الیأس الخ
حاصل اینکه استدلال شده است بر برائة بحکم عقل که عقل مستقل است و حاکم بقبح مؤاخذه
و قبح عقاب مینماید بر مخالفة تکلیف مجهول بعد از فحص و بحث و مأیوس شدن از دلیل
و حکم مینماید بر اینکه اگر مولی مؤاخذه نماید و عقاب نماید که چرا واقع مجهول را مخالفة نمودی
با اعتراف مولی بر اینکه حجتی بر آن تکلیف نبود هر آینه عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا
برهان نموده و این قبیح است بشهادة وجدان هر ذی نظر و بصیرة و در نزد هر عاقل

و رجوع بموالی و عبید عرفیه شهادت بر صدق این مطلب دارد که جهات تکالیف در نظر همه عقلا عذر است و مخفی نیست که بعد از حکم عقل بقبح مواخذه بر مجهول دیگر احتمال ضرر اخروی و عقاب بر این مجهول نیست زیرا که این احتمال با حکم جزمی و قطعی عقل بقبح مواخذه جمع نمی شود و وجداناً با ان حکم این احتمال مرتفع است بلی بدوا ممکن است که احتمال مواخذه بدهد لکن بعد از ملاحظه اینکه واقع مجهول است و بیانی نیست جزم میشاید بعدم استحقاق عقاب و قبح او و احتمال ضرر اخروی مرتفع می شود و اگر احتمال باقی بماند پس عقل مستقل نیست و حکم بقبح مواخذه ندارد و در این صورت جای قاعده دفع ضرر است و لکن جای قاعده قبح العقاب بلا بیان نیست زیرا که معلوم شد که عقل استقلال نداشت و بالجمله این دو قاعده در یک موضوع جمع نمی شوند که معارضه نمایند که نزاع نمائیم که کدام یک مقدم اند بر دیگری بلکه اگر عقل در تکلیف مجهول حکم نمود جزماً و مستقل شد بقبح مواخذه احتمال ضرر که موضوع قاعده دفع ضرر است مرتفع می شود و محلی برای این قاعده دفع ضرر نمی ماند و اگر احتمال ضرر اخروی و عقاب باقی ماند و مرتفع نشد پس عقل حکم جزمی بقبح مواخذه ندارد و جای قاعده دفع ضرر است و لکن محلی برای عقاب بلا بیان نیست بلکه اگر احتمال ضرر اخروی داد و عقل مستقل بقبح عقاب نشد لابد ان ضرر محتمل بر فرض وجودش در واقع مصادف او خواهد شد و لو قائل شویم که دفع ضرر محتمل اخروی واجب نیست زیرا که وجوب دفع و عدم وجوب ان دخلی بنفس ضرر ندارد و ان علی ای حال بر فرض وجودش مصادف خواهد شد چه دفعش واجب باشد چه نباشد مجملاً اینکه در صورت احتمال ضرر اگر دنیوی عدم وجوب دفع ان مانع نیست از مصادف شدن نفس ضرر که اگر کسی احتمال ضرر در آبی مثلا داد چه دفع ان احتمال واجب باشد شرعا و عقلا و چه واجب نباشد اگر خورد ان آب را در واقع ان آب مضر بود ان ضرر با و میرسد

لذلک در

لذلک ضرر اخروی محتمل که بر فرض احتمال ان و لو قائل نشویم که دفع ضرر محتمل اخروی واجب نیست ان ضرر بر فرض وجودش در واقع باو خواهد رسید کما تقدم سابقاً و چون فرض کردیم که در ما نحن فیه که مشکوک الحرمة والوجوب است عقل مستقل است بقبح مواخذه و عقاب بلا بیان است پس با این استقلال و حکم عقل دیگر موردی برای احتمال ضرر اخروی و قاعده دفع ضرر محتمل نیست قوله واما ضرر غیر العقوبة فهو وان کان محتملاً الآن الخ واما احتمال ضرر دنیوی که کسی ادعا نماید که در این مشتبه احتمال میدهیم مضرة دنیوی را و دفع ضرر دنیوی هم واجب است پس حاصل جواب انکه مضرة دنیوی مثل مضرة اخروی نیست و بعض ضررهای یقینی جایز الارتکاب است عقلا و شرعا مثل بذل اموال و سفرهای با مشقه و کثرة زحمة برای تحصیل مال و کمال که با علم بضررها مردم و عقلا مرتکب می شوند بتوهم و احتمال نفع و شرعا هم جایز است و گاهی مستحب و واجب است واما ضرر احتمالی دنیوی که در همه افعال عقلا غالبا هست و کم تجارتی و [illegible] کاری است که خالی از احتمال ضرر باشد و با وجود این احتمال عقلا اعتنائی باین احتمال ننموده مرتکب می شوند و از تجارات و سفرهای خود دست بر نمی دارند با اینکه احتمال حرمة و وجوب ملازمه ندارد با احتمال نفع و ضرر زیرا که مصالح و مفاسد که مناط احکام شرعیه و عقلیه میباشند دخلی بمضار و منافع شخص مکلف ندارند و چه بسا از محرمات مثل زنا و لواط و نظر با جنبیات که شخص میداند که ضرر دنیوی عاید باین شخص ندارد لکن حرام است بملاحظه بعض مصالح نوعیه و مفاسد نوعیه و بعض جهات دیگر که عقول ما ادراک انها نمی نماید پس مصالح و مفاسد احکام ملازمه ندارند با نفع و ضرر دنیوی بلی گاهی از اوقات بملاحظه نفع دنیوی یا بملاحظه ضرر دنیوی هم بعض اشیاء واجب و حرام می شوند و لکن غالبا و دائما مناط حکم نمی باشند تا از احتمال حرمة احتمال مفسده حاصل بشود

قوله ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته الخ
حاصل اشكال آنكه احتمال وجوب وحرمت اگرچه ملازم با احتمال ضرر اخروى نيست
ولكن ملازم است با احتمال مفسده در فعل يا ترك در شبهات وجوبيه در ترك و در
شبهات تحريميه در فعل و آنچه كه احتمال مفسده در او باشد عقل مستقل است بقبح اقدام
در او و قبيح ميداند ارتكاب او را مادامیكه مأمون از مفسده او نشده همچنانكه شيخ
طايفه قدس الله سره استدلال بهمين حكم عقل نموده در اينكه اصل در اشياء حظر
و توقف است نه اباحه قوله قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان
ومراجعة ديدن العقلاء الخ حاصل جواب آنكه ممنوع است حكم عقل بقبح ارتكاب محتمل المفسده
يعنى عقل حكم بقبح ندارد و قبيح نمیداند وسند اين منع رجوع بديدن و افعال
عقلاء است كه در افعال خود احتراز نمی نمايند از افعال محتمل المفسده و مرتكب آنها
می شوند مثل سفرهای برّی و بحری و تجارات و باقی معاملات كه در همه آنها احتمال
مفسده هست و اگر محتمل المفسده مثل معلوم المفسده بود در همه اين موارد اجتناب میكردند
عقلاء و شاهد ديگر اينكه شارع اذن داده در ارتكاب شبهات بدويه موضوعيه
قطعاً باعتراف خصم و باتفاق همه علماء و ممكن نيست كه شارع در قبيح اذن داده باشد
و معلوم است كه اذن شارع مفسده واقعيه موضوع را تغيير نميدهد و رفع نمی نمايد بلى
مفسده اخروى كه عقاب است باذن شارع مرتفع میشود پس از اذن شارع در
شبهات موضوعيه كشف می نمائيم كه محتمل المفسده مثل معلوم المفسده نيست و ارتكاب
او عند العقل قبيح ندارد و هذا تمام الكلام فى ادلة البرائة والاباحة فيما اشتبهت وجوبه
او حرمته بغيره من الاحكام سواء كان مما لا نص فيه او تعارض فيه النصان او اجمل
فيه النص قوله اما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم وعن الالقاء
فى التهلكة والآمرة بالتقوى والجواب ان القول بالاباحة شرعا الخ حاصل كلام آنكه

استدلال كرده

واستدلال شده است برای قول بوجوب احتیاط در مقابل برائة در ما نحن فیه که عبارت است
در شبهه الوجوب بغیره یا شبهه الحرمة بغیره بادله ثلثه کتاب و اخبار و عقل اما آیات قوله تعالی
قل الله اذن لکم ام علی الله تفترون و قوله تعالی و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة و قوله
تعالی فاتقوا الله ما استطعتم و اتقوا الله حق تقاته که دلالت دارند براینکه قول بغیر
علم و حکم باباحه من دون دلیل افتراء است و حرام است و همچنین دلالت دارند
که القاء در تهلکه حرام است و ارتکاب شبهه القاء نفس در مهلکه دنیوی و اخروی است
و کذلک دلالت دارند بر وجوب تقوی و ورع و مجاهده فی سبیل الله حق جهاده و ارتکاب
مشتبهات منافاة دارد با ورع تقوی و جهاد حق الجهاد پس این آیات
و امثال اینها دلالت دارند بر وجوب توقف و احتیاط در شبهه و احتیاط حکم
بحرمة نیست که نقض شود که او هم مثل اباحه افترا و قول بغیر علم است بلکه احتیاط
عبارة است از ترک مشتبه بجهة احتمال حرمة لکن لا یخفی که فتوای مجتهد بوجوب
احتیاط مثل فتوای مجتهد است به برائة مگر اینکه گفته شود که وجوب احتیاط
و لو مجتهد بیان نماید فتوی نیست و ارشاد است و لهذا برای مقلد رجوع بغیر در موارد
احتیاط جایز است بخلاف باقی فتاوای مجتهد فافهم قوله و الجواب ان القول
بالاباحه شرعا و بالامن من العقوبه عقلا الخ حاصل جواب اینکه قول باباحه بملاحظه اخبار
است که دلالت دارد بر اباحه مثل کل شیء لک حلال و امثال او و حکم باباحه بملاحظه
این اخبار قول بغیر علم نیست بلکه از روی دلیل شرعی است و کذلک حکم بمأمونیت
از عقاب و قبح عقاب بلا حجت حکم عقل است و عقل یکی از ادله شرعیه است و با دلالت
کردن عقل و نقل بر اباحه شیء مشتبه ارتکاب او منافات با تقوی و ورع ندارد
و احتمال هلاک یعنی عقاب هم مرتفع میشود بملاحظه همین دلیل نقلی و عقلی و اما

احتمال هلاک دنیوی یعنی مفسده و ضرر پس این مشتبه بالنسبه بآن شبهه موضوعیه است
یعنی محتمل است که مهلکه و فسادی در او باشد و محتمل است که نباشد و حرمة لا تلقوا
دلیل بر حرمة این ارتکاب مشتبه نمی شود همچنانکه دلیل حرمة خمر موجب حرمة مایع
مشتبه بخمر نمی شود زیرا که دلیل حرمت القاء نفس در تهلکه هلاک معلوم را حرام می کند
نه اینچیز را که احتمال هلاک در او هست و لا یخفی اینکه بالنسبه بعقاب و هلاک اخروی
هم کذلک شبهه موضوعی است و لا تلقوا دلیل حرمة او نیست یعنی شامل او نمی شود و
تمسک باو نمی شود نمود زیرا که در موضوع او هم شک داریم و لکن شیخ و مصنف جواب
داده اند از هلاک اخروی باینکه احتمال او مرتفع است بعد از دلالت کردن
عقل و نقل بر اباحه و از هلاک دنیوی باینکه شبهه موضوعی است و در شبهات موضوعیه
باعتراف خصم و باتفاق علما و دلالة اخبار احتیاط واجب نیست فافهم قوله و اما
الاخبار فبما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة معللاً فی بعضها بان الوقوف الخ
و استدلال نموده اند برای قول بوجوب توقف و احتیاط باخبار کثیره که بعض آنها را
شیخ مرحوم در رسائل تیمناً و تبرکاً نقل نموده که بعض آنها دلالت دارد بر وجوب توقف
مثل قوله ع فی مقبولة عمر ابن حنظله بعد ذکر المرجحات اذا کان کذلک فارجه حتی تلقی
امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و مثله موثقة
سعد ابن زیاد و فیها قفوا عند الشبهة الی ان قال فان الوقوف عند الشبهة خیر من
الاقتحام فی التهلکة و بعض آنها دلالت دارد بر وجوب احتیاط مثل خبر تثلیث و امثال
آن که مجموع این اخبار دلالت می نماید در مجهول الحکم بر احتیاط قوله و الجواب انه
لا مهلکة فی الشبهة البدویة مع دلالة النقل و حکم العقل الخ حاصل جواب آنکه
بعد از دلالة کردن عقل و نقل بر برائة و عدم عقاب هلاکی و احتمال عقوبة
در مجهول الحکم نیست که این اخبار دال بر اینکه وقوف عند الشبهه بهتر است

صحیح شده است

از اقتحام در

از اقتحام در هلکه شامل او نشود پس این اخبار کثیره که یک طایفه از اخبار احتیاط میباشند
دلالت ندارند و اما اخبار احتیاط که دلالت بر وجوب آن می نمایند او لا دلالت
آنها بر وجوب مسلم نیست زیرا که قرائن استحباب در بعض آنها موجود است و بر فرض تسلیم دلالت
آنها اگرچه بالنسبه بحکم عقل به برائة ورود دارند و می توانند بیان و حجة بشوند برای واقع
مجهول بنا بر آنچه گذشت که ایجاب احتیاط ایجاب نفسی مولوی نیست بلکه طریقی و بلحاظ حفظ
حفظ تکالیف واقعیه ایجاب شده پس بیان برای تکلیف مجهول می شود و بسبب او عقاب
بر واقع مجهول صحیح است همچنانکه اگر شارع طریقی برای واقع جعل نموده بود و عبد امتثال
نکرده بود و اینجا هم مواخذه مولی صحیح است پس حکم عقل بقبح العقاب بلا بیان با این
اخبار معارضه نمی نماید و این اخبار موضوع او را که عدم بیان است حقیقةً یا حکماً بر میدارند
و آنچه توهم شده که ایجاب احتیاط اگر بواسطه واقع مجهول است و بواسطه تحفظ از عقاب
بر واقع مجهول است که شکی نیست که واقع مجهول عقابی ندارد و عقاب بر او قبیح است
پس ایجاب بلحاظ او وجهی ندارد و اگر ایجاب احتیاط نفسی است نه بلحاظ تکالیف
واقعیه پس عقاب بر ترک نفس احتیاط است و دخلی بتکالیف واقعیه ندارد و جواب
این توهم معلوم شد که ایجاب احتیاط نفسی نیست تا عقاب بر ترک نفس او باشد بلکه غیری
و بلحاظ واقعیات است و اما تکلیف مجهول اگر ایجاب احتیاط نشده بود عقاب براو
قبیح بود و اما بعد از ایجاب احتیاط طریقاً اصلا قبح ندارد و مواخذه بر واقع مجهول در
صورت مخالفه عبد با احتیاط و وجهش ذکر شد که این اخبار رافع موضوع حکم عقل بر میدارند
و بیان و حجة می شوند بر تکلیف واقعی الا اینکه اخبار داله بر وجوب احتیاط معارضند
باخبار داله بر برائة و حلیة و اخبار برائة اخص می باشند از جهة اختصاص آنها بشبهات
تحریمیه و لکن اخبار احتیاط اعم اند و شبهات وجوبیه و تحریمیه هر دو را شامل اند و ایضا
اخبار برائة مخصوص اند بشبهات بدویه و مقرونه بالعلم الاجمالی را شامل نمی شوند
بخلاف اخبار احتیاط که شامل هر دو میباشند پس اخبار برائة چون

اخص میباشند مقدم‌اند بر این اخبار احتیاط با اینکه اینها اظهر دلالةً هم میباشند بالنسبه
باخبار احتیاط زیراکه اینها نص میباشند در دلالت بر اباحه وحلیة اشیاء
بخلاف اخبار احتیاط که ظهور دارند در وجوب ولکن نص نمیباشند زیراکه احتمال
استحباب وارشاد در اینها موجود است بخلاف اخبار برائة پس اخبار برائة مقدم
میباشند هم بجهة دلالة وهم بجهة اخص بودن با اینکه قراین مقامیه در اینها زیاد
است که برای ارشاد وحفظ واحتیاط حمل شده‌اند ومثل اوامر اطاعة ارشادیه
میباشند که تابع موارد اند در بعض مقامات که واقع فعلی است مثل موارد علم اجمالی
وشبهات بدویه قبل الفحص واجب میباشد احتیاط ودر بعض مقامات مستحب میباشد
مؤید ویؤیده انه لولم یکن للارشاد لوجب تخصیصه لامحاله الخ ومؤید این مطلب که
این اخبار برای ارشاد میباشند آنکه اگر اینها دالّه بر وجوب احتیاط باشند در همه
شبهات لازم میاید تخصیص اینها زیراکه در شبهات موضوعیه ووجوبیه باعتراف خصم
واتفاق علماء در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست واین اخبار بحسب مضمون بنحوی
میباشند که اباء دارند از تخصیص زیراکه اقتحام در هلکه یعنی عقاب معقول نیست
که در جائی جایز باشد ومستثنی بشود نمود پس بجهة اباء اینها از تخصیص لابد باید
حمل بشوند بر ارشاد تا تخصیص لازم نیاید ومؤید دیگر برای حمل این اوامر احتیاط بر ارشاد
آنکه تعلیل شده است در بعض این روایات وجوب وقوف عند الشبهه باینکه وقوف
در نزد شبهه بهتر است از وقوع در هلکه وظاهر هلکه در این روایات عقاب است
ودر شبهات بدویه بدون این ایجاب توقف واحتیاط عقاب قبیح است زیراکه
بر واقع مجهول است پس اگر این ایجاب ارشادی باشد تعلیل صحیح است زیراکه
در آن موارد که عقاب منجز است وصحیح است مثل موارد علم اجمالی وشبهات
بدویه قبل الفحص واجب است توقف بجهة اینکه اگر احتیاط نکند واقع

مرشود

مرشود در عقاب وعقاب در این موارد صحیح وثابت است واما اگر از برای ارشاد نباشد
این تعلیل با معلول خود مناسبت ندارد زیراکه بوجوب احتیاط در غیر مورد علم اجمالی
وشبهات قبل الفحص عقاب صحیح وثابت میشود نه اینکه عقاب واقع علة ایجاب احتیاط
وتوقف گردیده است همچنین بلکه ظاهر تعلیل است پس اگر این روایات برای ارشاد شده‌اند
حمل میشوند بر آن موارد که عقاب در آنها منجز وصحیح است با قطع نظر از ایجاب توقف
تا تعلیل صحیح باشد واما اگر از برای ارشاد نشد پس ظاهر تعلیل این است که چون وقوع
در عذاب وعقاب است در ارتکاب مشتبه لهذا توقف واحتیاط را شارع واجب
نموده ومبدا اینم وعقل حکم مینماید که اگر ایجاب احتیاط نبود در شبهات بدویه بعد الفحص
عقاب نبود وایجاب احتیاط علة صحة وثبوت اوست نه اینکه ثبوت عقاب
علة ایجاب احتیاط است ولایقال اینکه مسلم است که در شبهات بدویه بعد الفحص
ایجاب احتیاط سبب صحة عقوبة است لکن از این تعلیل کشف مینمائیم که عقاب بر واقع
صحیح بوده وایجاب احتیاط در واقع شده بوده است که این نحو تعلیل شده است در روایات
واین طریقه انیّت فانّه است که از معلول که صحة عقوبة است کشف مینمائیم از وجود علة آن
که ایجاب احتیاط وفعلیة واقع است در واقع فانه یقال اینکه مجرد ایجاب احتیاط در واقع
مالم یعلم به ومادامیکه مکلف باو علم نداشته باشد در صحة عقوبة کافی نیست وعقاب
را عقاب مع البیان نمینماید پس لابدیم که بلاحظه این تعلیل
این روایة وامثال آن را حمل نمائیم بر ارشاد ودر موارد یکه تکلیف در آنجا با قطع نظر
از ایجاب احتیاط شرعاً منجز باشد وعقاب صحیح باشد که صدق نماید که بجهة عدم وقوع
در هلاکت وعذاب شارع امر نموده بتوقف واحتیاط مثل شبهات بدویه قبل الفحص
یا شبهات مقرونه بعلم اجمالی ولایخفی اینکه جواب لایقال کما ینبغی داده نشده

زیرا که در صحیحهٔ تعلیل در روایه کفایت میکند ایجاب احتیاط در واقع ولو بمکلف نرسیده
باشد و در صحیحهٔ عقوبه کفایت مینماید همین التکلیف که از روی همین تعلیل شده
وبعبارة اخری در صحیحهٔ عقوبه کافی است اینکه ما راه وجهی برای ایجاب احتیاط داشته
باشیم ولو بطریق انّ یا لمّ یا طریق دیگر باشد و در صحیحهٔ تعلیل در روایه هم ایجاب
احتیاط در واقع کافی است وعله را بمعلول خود ارتباط میدهد پس باین روایه
کشف میشود که در واقع احتیاط واجب بوده و همین کشف برای صحیحهٔ عقوبه کافی
است فافهم قوله واما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه او حرمته وترک ما احتمل
حرمته حیث علم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات کثیرة الخ استدلال شده است برای
قول بوجوب احتیاط در شبهات وجوبی وتحریمی بعقل وحاصل بیان ان اینکه بعد از
علم اجمالی بوجود واجبات ومحرمات در مشتبهات لابد بمقتضای این علم باید فراغ
ذمه حاصل نماید واین اشتغال یقینی بواجبات ومحرمات در مشتبهات که دلیلی
در تعیین انها نداریم لابد رفع نمیشود مگر باحتیاط که انچه محتمل الوجوب است اتیان
نمائیم وانچه محتمل الحرمة است ترک نمائیم تا برائت یقینی حاصل شود قوله والجواب
انّ العقل وان استقلّ بذلک الا انه الخ حاصل جواب انکه مسلّم است که در اطراف
علم اجمالی احتیاط بحکم عقل واجب است لکن بشرط اینکه این علم اجمالی منحلّ نشود ودر
ما نحن فیه همچنانکه علم اجمالی داریم بوجود واجبات ومحرمات در مشتبهات کذلک
علم اجمالی داریم که طرق وامارات واصولی شارع جعل نموده که تعیین واثبات
مینمایند همان تکالیف مجعوله معلومه بالاجمال را بلکه زیادتر از انها هم اثبات
مینمایند وبعد از ملاحظه کردن این علم اجمالی را با علم اجمالی اول در غیر موارد
امارات واصول مثبته تکالیف دیگر علم اجمالی بتکالیف فعلیه واقعیه نمیماند
وعلم اجمالی منحلّ میشود بعلم بتکالیف فعلیه در موارد امارات واصول
مثبته تکالیف

مثبته تکالیف وشک بدوی میشود در غیر موارد انها مثل ما نحن فیه که مورد امارات و
اصول مثبت تکالیف نیست پس وجهی برای وجوب احتیاط نمیماند قوله ان قلت نعم لکنه اذا لم یکن
العلم بها مسبوقا بالعلم بالواجبات حاصل اشکال اینکه علم بحجیّت امارات واصول موجب انحلال
علم اجمالی بتکالیف واقعیه میشود ولکن رفع وجوب احتیاط را نمینماید زیرا که اولا شخص علم اجمالی
حاصل مینماید بتکالیف واقعیه واین علم اجمالی تاثیر خود را در ایجاب احتیاط در همه اطراف
مینماید وبعد از این اگر علم اجمالی دیگری موجود شود که در بعض اطراف این علم را حلّ نماید
باعث نمیشود که احتیاط در ان موارد دیگر منجّز نشود مثل اینکه اگر بعض اطراف علم اجمالی بعد از
ایجاب احتیاط بحکم عقل از محلّ ابتلاء شخص خارج شوند یا اناء مثلا مفقود بشود ویا تلف بشود
که در ان باقی اطراف ولو علم اجمالی ببقاء تکلیف به در انها فعلا نیست لکن چون احتیاط
در اینها بواسطه علم اجمالی واجب شده بود لهذا فعلا هم ارتکاب انها جایز نیست الا اگر
این علم اجمالی با امارات واصول مقارن ان علم یا قبل از او باشد این علم اجمالی باحکام
واقعیه در غیر موارد امارات واصول مثبته احتیاط را واجب نمینماید همچنانکه فقدان
موضوع وخروج بعض اطراف از محل ابتلاء مکلف هم اگر قبل از علم اجمالی باشد انجا هم علم اجمالی
موجب احتیاط نیست اصلا زیرا که علم بتکلیف فعلی در هیچ زمان حاصل نشده بخلاف
اینکه اینها بعد از علم اجمالی بتکلیف باشند که در اینجا قبل از وجدان انها علم بتکلیف
فعلی داریم واین علم موجب احتیاط است بعد اگر نفس علم هم زایل بشود وجوب احتیاط در
باقی اطراف باقی است قوله قلت انما یضر السبق اذا کان المعلوم اللاحق حادثا الخ
حاصل جواب انکه سابق بودن علم اجمالی بتکالیف واقعیه بر این علم اجمالی با امارات و
اصول وقتی مضرّ بود بانحلال علم اجمالی بواسطه این علم اجمالی لاحق که این علم اجمالی
بتکالیف در موارد امارات واصول حادث بوده ومعلوم دیگری بوده که

که منطبق بران معلوم اول نمی‌شد ولکن اگر منطبق بر او بشود یعنی اینکه از همان تکالیف
یک طایفه که بمقدار معلوم بالاجمال باشند اگر علم حاصل نمودیم یقیناً آن علم اجمالی
اول منحل می‌شود و نظیر این ما نحن فیه آنکه علم اجمالی داشته باشیم بچند گوسفند موطوئه در
یک طایفهٔ کثیره از غنم ثم امارات از قول عادل و غیره قائم بشود بر موطوئه بودن یک طایفه
خاصه که احتمال دارد که بقدر همان معلوم بالاجمال باشند و منطبق با اینها بشوند و تارهٔ امارات
و قول عادل قائم می‌شود که طائفه خاصه از اینها مغصوب میباشند یا موطوئه است ولکن بغیر
آن معلوم بالاجمال اول که با او منطبق نمی‌شوند و در قسم اول که مورد امارات منطبق است
با معلوم بالاجمال فرقی نیست که قیام امارات بعد از علم باشد یا قبل باشد موجب رفع احتیاط
است از باقی غنمها و ما نحن فیه هم کذلک است و اما قسم ثانی که قیام امارات بر چیزی
است که حادث است و دخلی بمعلوم بالاجمال اول ندارد اینجا تفصیل است که اگر
این قیام امارات بر مغصوب بودن قبل از علم اجمالی و مقارن با علم اجمالی باشد
این علم اجمالی موجب احتیاط نیست زیرا که بتکلیف فعلی علی کل تقدیر متعلق نشده و اما
اگر بعد از علم اجمالی باشد چون قبل از قیام این اماره علم اجمالی بتکلیف فعلی علی کل
تقدیر داشتیم لهذا احتیاط واجب شد و بعد از آنکه یک طایفه خاصه محرم باشد بالعلم
یا به بینه باعث نمی‌شود که در باقی اطراف احتیاط مرتفع شود و بالجمله چون در ما نحن
فیه معلوم بالاجمال لاحق که علم بتکالیف بجعل امارات و اصول است که اثبات همان
تکالیف معلومه سابقه را می‌نمایند و تعیین آنها را میکنند لهذا سابق بودن علم اجمالی
مضر بانحلال علم اجمالی و عدم وجوب احتیاط در باقی اطراف که غیر موارد اصول
و امارات است نیست و آنچه مضر است آنجائی است که معلوم ثانی منطبق
با اولی نشود و این تکلیف علیحده باشد که آنجا سبق و لحوق تفاوت دارند

قوله ان قلت

قوله ان قلت انّما یوجب العلم بقیام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلک الخ
حاصل اشکال آنکه اگر معنی قیام طریق و جعل امارات ثبوت تکالیف واقعیه فعلاً در
مورد اینها باشد که بواسطه اینها تکالیف شرعیه واقعیه ثابت بشود بعد انحلال علم اجمالی
بتکالیف واقعیه بواسطه این علم بجعل امارات و اصول که مثبت آن تکالیف واقعیه اند
می‌شود ولکن معنی جعل اماره بنا بر تحقیق جعل و ثبوت احکام شرعیه در موارد اینها
نیست بلکه معنی جعل حجیت یعنی ایجاب ترتیب آثار حجیت واقعی بر اینها یعنی کما اینکه
لو علم بالتکلیف یصیر منجزاً علیه و یصح العقوبة فی صورة المخالفة کذلک اذا اخبر العادل
بالتکلیف لو کان فی الواقع تکلیف لتنجز علیه و یعاقب علی مخالفته و کذلک عذر است
برای مکلف در صورت تخلف از واقع و بعبارة اخری حجیت مجعوله شرعیه معنی‌اش ترتیب
آثار حجیت عقلی است که علم است بر اماره و دخلی باحکام واقعیه معلومه بالاجمال ندارد
و علاوه با وجدان علم اجمالی منحل نمی‌شود بعلم تفصیلی باحکام واقعیه در موارد امارات و اصول
و شک بدوی در غیر موارد اینها نمی‌شود و هو پس علم اجمالی باحکام واقعیه منحل نشده
و موجب احتیاط است در شبهات قوله قلت قضیة الاعتبار شرعاً علی اختلاف السنة
ادلته و ان کان ذلک الخ حاصل جواب آنکه بلی مفاد ادله حجیت امارات و اخبار
و اصول با اختلاف لسان اینها اگر چه همین است یعنی جعل اماره است مثل علم که
حجیت عقلی ذاتی است در آثار حجیت که تنجز واقع عند الاصابه و عذر باشد عند الخطاء
ولکن و مفاد ادله جعل حکم بر طبق امارات نیست کما هو المشهور لکن کفایت
میکند در انحلال علم اجمالی بتکالیف واقعیه قیام حجت بر آن تکالیف بمقداری که منطبق
بر معلوم بالاجمال بشود و صرف مینماید این حجت آن تکالیف را بموارد خودش و عذر
است بالنسبه بباقی اطراف که اماره و اصل ندارند و مثال این مطلب

در خارج که واضح بنماید مدعی را و انحلال علم اجمالی را مثل اینکه اگر علم اجمالی داشته باشیم
که اناء زید در بین این اناءها مثلا نجس است و ندانیم که کدام است ثم ببیّنه قائم
شود بر اناء خاص که این اناء زید است پس شکی نیست در اینکه علم اجمالی بواسطه
این قیام بیّنه منحل میشود و در غیر آن اناء احتیاط واجب نیست کذلک
در ما نحن فیه بعد از قیام امارات بر تکالیف واقعیه که بمقدار معلوم بالاجمال میباشند
لابد در غیر موارد آن امارات و اصول احتیاط واجب نیست و علم اجمالی منحل
شد یا در حکم انحلال است در عدم وجوب احتیاط و اگر این انحلال و حکم عقل
بعدم وجوب احتیاط در این صورت بنا شد پس اگر جعل اماره بمعنی جعل احکام بر
طبق امارات هم باشد البته انحلال واقع نیست زیرا که این احکام مجعوله
در موارد امارات غیر آن احکام واقعیه میباشند که معلوم بالاجمال بودند
و این احکام بواسطه قیام امارات جعل و حادث شده اند دخلی بآن احکام
معلومه ندارند پس بنا بر قول بجعل احکام هم علم اجمالی منحل نخواهد شد پس
حق آن است که قیام حجة بر آنچه منطبق باشد بر معلوم بالاجمال مثل علم بآن
است در انحلال و عدم وجوب احتیاط در باقی اطراف قوله هذا اذا لم
یعلم بثبوت التکالیف الواقعیه فی موارد الطرق الخ حاصل آنکه این مذکورات
بنا بر این بود که علم ادعا نمائیم بجعل امارات و اصول بمقدار تکالیف معلومه بالاجمال
و اما اگر ادعا نمائیم که علم داریم بتکالیف واقعیه در موارد امارات و اصول که بمقدار
آن معلوم بالاجمال میشود و با او انطباق دارد همچنانکه سابقا در مقدمات
دلیل انسداد بعد از ادعای علم اجمالی کبیر همان علم اجمالی ادعا شد و احتیاط کلا را
رفع نمود و موجب احتیاط در موارد امارات و اصول مثبته بود پس در اینجا هم
اگر این کذا از علم اجمالی ادعا نمائیم آن علم اجمالی کبیر منحل میشود بواسطه

الی علم

این علم و اصلا اشکالی ندارد زیرا که انحلال علم است بعلم به حجة تا اینکه اشکال
سابقه وارد بیاید که قیام حجة موجب انحلال علم اجمالی نیست پس علم اجمالی بتکالیف
واقعیه که استدلال باو شده بود بواسطه علم اجمالی باحکام و تکالیف واقعیه در
موارد امارات و اصول مثبته تکالیف منحل میشود بتکالیف معلومه در موارد آنها
و شک بدوی در غیر موارد آنها و چون ما نحن فیه اماره و اصل مثبت تکلیف ندارد
بالفرض پس احتیاط در او واجب نیست و علم اجمالی ثمری ندارد و لا یخفی اینکه اگر بآن
علم اجمالی عمل نشود یعنی در موارد جمیع امارات و اصول مثبته احتیاط نمائیم و بجمیع آنها احتیاطا
عمل نکنیم علم اجمالی کبیر منحل نمیشود همچنانکه ذکر شد و اما اگر در موارد امارات و اصول
احتیاط نکنیم و بر وفق این علم اجمالی که موجب احتیاط در موارد جمیع امارات و اصول
مثبته تکالیف است عمل ننمائیم کما هو المتعارف المفتی به که کسی در موارد آنها عمل باحتیاط
و بجمیع امارات احتیاطا عمل نکند بلکه هر کسی طایفه خاصه از امارات را حجة نموده
بآنها از باب ظن خاص عمل مینماید پس علم اجمالی صغیر که ادعا شده بر وفق او عمل
نشده و احتیاط نشده و چون احتیاط نشد در موارد امارات و اصول مثبته علم اجمالی
کبیر بحال خود باقی است زیرا که امتثال این علم اجمالی صغیر موجب انحلال بود
نه نفس علم اجمالی و لو موجب احتیاط نشود یا موجب بشود و ما احتیاط ننمائیم فتامل تفهم
قوله و ربما استدل بما قیل من استقلال العقل بالحظر الخ حاصل کلام آنکه استدلال
شده است بآنچه گفته شده است و معروف است که عقل مستقل است که اصل در افعال
غیر ضروری حظر است قبل از شرع و اگر استقلال عقل در حکم باحتیاط و حظر مسلم نباشد
لا اقل از توقف یعنی عقل حکم باباحه نمی نماید و شرعا ثابت نشده است اباحه برای
موضوع مشتبه زیرا که ادله داله بر اباحه معارض میشوند با ادله داله بر وجوب احتیاط
و توقف پس حکم باباحه مشتبه الحکم وجهی ندارد قوله و فیه اولا الخ

حاصل آنکه در این استدلال چند اشکال است اول آنکه اصل در اشیاء حظر است یا اباحه
محل خلاف علما است و حکم عقل هم در اینجا معلوم نیست بلی آنها که ادعای حظر نموده اند
تمسک بحکم عقل نموده اند ولکن اتفاقی نیست زیرا که آنهائی که ادعای اباحه نموده اند آنها هم
ادعای استقلال عقل نموده اند باباحه و عدم عقاب پس اجماعی یا حکم عقل مسلمی نیست که بشود
با او استدلال نمود در ما نحن فیه و الا برای قول به برائة هم استدلال صحیح است بهمان
بیان مذکور و ثانیا اینکه اباحه شرعا در مشکوک الحکم ثابت شده زیرا که معلوم شد که
اخبار برائة اخص بوده اند از اخبار احتیاط و اظهر دلالة بوده اند از اخبار احتیاط
و نص بوده اند در اباحه بخلاف اخبار احتیاط که ظاهر بوده اند در وجوب و قرائن ارشاد و
استحباب در آنها موجود بود و ثالثا اینکه ملازمه ندارد قول بوقف در مسئله اینکه اصل
در اشیاء قبل از شرع وقف است یا اباحه با اینکه در مشکوک الحکم بعد از شرع قائل نشود
به برائة و باحتیاط ملتزم نشود زیرا که ممکن است تمسک نماید بقاعده قبح العقاب بلا بیان
که قبل از شرع اصل در اشیاء وقف باشد لکن بعد از شرع اصل در مشکوک الحکم اباحه باشد
و لا یخفی ما فیه زیرا که این شخص اگر عقل را حاکم میداند و عقاب بلا بیان را قبیح میداند
فرق بین قبل الشرع و بعد الشرع نیست و مشکوک الحکم هم یکی از افراد آن موضوع است که
حکم بوقف در او نموده بلی از جهة شرع می تواند حکم باباحه نماید یعنی بگوید اصل در او
بحسب حکم عقل وقف است لکن شارع حکم باباحه نموده بملاحظه اخبار فافهم قوله و ما قیل
من ان الاقدام علی ما لا تؤمن المفسدة فیه کالاقدام علی ما تعلم فیه المفسدة الخ و بعضی گفته
اند در دفع این حکم عقل بقبح عقاب بلا بیان اینکه عقل حکم مینماید که اقدام کردن
بر آن فعلی که مأمون از مفسده او نباشیم و احتمال مفسده در او میدهیم مثل این
مشتبه الحکم مثل اقدام کردن بر فعلی است که معلوم المفسدة باشد در

عدم جواز

عدم جواز ارتکاب همچنانکه در سابق این استدلال و این توهم ذکر شد و ذکر شد که
شیخ طوسی هم استدلال باین نموده برای اثبات اینکه اصل در اشیاء حظر است و
جواب هم داده شد ولکن مکررا باز ذکر میشود که این توهم ممنوع و مدفوع است
زیرا که مفسده محتمله اگر مفسده اخروی و عقاب است که باستقلال عقل بقبح عقاب احتمال
او مرتفع میشود جزما و اگر مفسده محتمله مفسده دنیوی است پس مفاسد محتمله در افعال
عقلاء دائما هست در همه اسفار و صنایع و تجارات آنها و با وجود این احتمال از کار
خود باز نمانده و بامورات خود مشغول میباشند یعنی احتمال مفسده در نظر عقلاء مانع از
ارتکاب نیست اگرچه ضرر محتمل واجب الدفع باشد چون ذکر نمودیم در سابق هم که مصالح
و مفاسد که مناطات احکام میباشند دفع الضرر و نفع شخصی ندارند که در هر محتمل
الحرمه احتمال ضرر بدهیم و کذلک در هر محتمل الوجوب احتمال ضرر در ترک بدهیم زیرا
از محرمات و واجبات معلومه معلوم میشود که مناط وجوب و حرمة آنها ضرر و نفع
نیست بلکه گاهی مضر واجب و نافع حرام شده مثل صدقات و جهاد و غیره پس ملازمه
نیست بین احتمال حرمة و وجوب و احتمال ضرر پس اگر ضرر محتمل واجب الدفع هم باشد
میگوییم که مشتبه الحکم مباح است زیرا که احتمال ضرر در او نیست با اینکه ذکر شد در
سابق که ضرر دنیوی مثل ضرر اخروی نیست که ارتکاب او عقلا قبیح باشد زیرا که
در بعض مقامات عقل تجویز مینماید ضرر دنیوی را بملاحظه بعض منافع در حال علم
بآن ضرر که در نظر عقل آن منافع اهم تر باشد از ارتکاب آن ضرر و شارع
هم بارتکاب بعض ضررها مایل بلکه جازم مثل جهاد و حج امر نموده پس در صورت
احتمال ضرر هم در ما نحن فیه که مشتبه الحکم است عقل حکم نمی نماید بدفع ضرر محتمل
و حرمة این مشکوک پس حکم باباحه شرعا و عقلا ثابت شد و مانعی ندارد

قوله بقی امور مهمة لا بأس بالاشارة الیها الاول انه انما تجری اصالة البرائة شرعا الخ
حاصل کلام آنکه بعد از ثبوت اباحه شرعا و عقلا در مشکوک الحکم امور مهمه ایست
که باید بانها اشاره نمود اول از آن امور آنکه اصالة البرائة که در مشکوک الحکم
جاری است انجائی است که اصل موضوعی نباشد برخلاف برائة یا بر وفاق آن
که اگر اصل موضوعی باشد معلوم است که مجالی برای قاعده برائة نیست زیرا که اصل
موضوعی موضوع برائة را تنزیلا برمیدارد و مشکوک الحکم را معلوم الحکم تعبدا مینماید
مثلا اگر در حیوانی شک بشود و بعد از ذبح بشرایط تذکیه که رو بقبله با فری اوداج
ولکن شک بشود که این حیوان قابل تذکیه بود که با فری اوداج مع ذکر اسم الله
و رو بقبله و شرایط دیگر طاهر باشد و حلال باشد لحم او یا اینکه مثل کلب و خنزیر است
که با همه این شرایط اگر ذبح بشود هم حرام و هم نجس است که اصلا تذکیه در او تاثیری
ننموده پس اگر اصالة عدم قابلیة این حیوان للتذکیه نبود بمقتضای اصالة الاباحه
و کل شیء لک حلال حکم بحلیة این حیوان و طهارة آن می نمودیم ولکن چون قابلیة
محل که خصوصیتی است در حیوان حلال گوشت که شرط تاثیر تذکیه است که اگر
آن خصوصیة موجود باشد تذکیه تاثیر مینماید و اگر آن خصوصیة موجود نباشد تذکیه
در او تاثیر ندارد مثل غنم که واجد آن خصوصیة است و کلب فاقد است
پس اگر در حیوان متولد از کلب و غنم مثلا یا ارنب شک نمایم که آیا از قبیل گوسفند
است که بفری اوداج مع الشرایط حلال و طاهر باشد یا مثل کلب است که تذکیه
اصلا در او اثری ندارد پس بمقتضای اصالة عدم قابلیة حکم بحرمة لحم مینمائیم
و اصل برائة و حلیة جاری نمیشود زیرا که اصالة عدم قابلیة تذکیه این حیوان
را داخل در موضوع لم یذکی نمود از مشتبه بودن و مشکوک الحکم بودن
تعبدا خارج شد و داخل شد در تحت موضوعی که شرعا حکم او معلوم است

و اگر اصالة عدم

و اگر اصالة عدم قابلیة جاری نشود به بیان اینکه حالة سابقه ندارد پس چون تذکیه امری است
تسبیبی و حادث و مشروط است آن تذکیه در تاثیر خود بشرایطی پس اگر شک در
شرطی از شرایط آن تذکیه نمودیم مثل اینکه محل قابل است یا نه در همه حال اصل عدم
تحقق تذکیه است مثل تزویج و تملیک و باقی امور تسبیبی که در هر یک از شرایط
آنها که شک بشود اگر در خود شرط اصلی نباشد در مشروط که تزویج و تملیک و تذکیه
است اصل عدم تحقق و بهمین اصل موضوعی داخل در تحت عنوان لم یذکی می شود و حرام
و نجس است و محتاج نمیباشیم که او را داخل در تحت عنوان میتة نمائیم با این بیان
که میتة عبارة است از مالم یذکی یعنی هر فردی از حیوانی که باجل خود بدون
ذبح بمیرد یا اینکه ذبح شرعی نشود و وجه عدم احتیاج آنکه همچنانکه دلیل دلالت نموده
بر حرمة میتة لذاته دلیل دلالة دارد بر حرمة مالم یذکی یعنی مالم یذکی هم عنوانی از
عناوین است که شرعا حکم بحرمة او شده است مثل میتة و با اصل همان عنوان محقق
می شود پس وجهی نیست برای اینکه موضوع حرمة را منحصر در میتة بدانیم و میتة را لغة
یا عرفا اعم بدانیم از آنچه خودش بمیرد یا ذبح شرعی نشده باشد همچنانکه از کلمات
شیخ استفاده می شود و بالجمله چون اصالة عدم تذکیه در این مثال که اصل موضوعی است
جاری است لهذا اصالة الحلیة و البرائة جاری نمی شود زیرا که این حیوان بملاحظه
این اصل از مجهول الحکم بودن خارج می شود و داخل در تحت مالم یذکی می شود که دلیل
حکم بحرمة آن نموده و کذلک اگر شک در هر یک از شرایط تذکیه نمایم مثل اینکه رو بقبله
بوده یا نه یا ذکر اسم الله شده یا نه که چون تذکیه امری است مشروط با شک در هر یک
از این شرایط اصل عدم تحقق تذکیه است بلی اگر قابل تذکیه بودن او معلوم باشد
و تذکیه بشرایطه بر او واقع بشود ولکن شک در حلیة و حرمة لحم او بنمائیم

از جهة دیگر مثل اینکه احتمال میدهیم موطوئه شده باشد یا جلّال شده است که در این حالت که از غیر جهة شرائط تذکیه شک چه شبهه حکمی و چه موضوعی جاری اصالة الاباحه است زیرا که این لحم و این حیوان هم از مصادیق مشکوک الحلیة و الحرمة است وکل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام شامل او میشود پس این الحرام اصالة الحلیة و البرائة همچنانکه اگر اصل موضوعی مخالف مثل اصالة عدم تذکیه بود جاری نمیشد کذلک در این حیوان مشکوک الحکم مفروض که قابلیة و باقی شرائط او محرز بود و شک در حلیة از جهات دیگر بود مثل موطوئه شدن و جلال شدن و امثال اینها جاری شدن او مشروط است که اصل موضوعی موافقی هم نباشد مثل اینکه اصل عدم موطوئه بودن او است وکذلک اصل عدم جلالیة او است اگر شک در اصل جلال شدن او باشد ولکن اگر جلال بودن او معلوم است ولکن شک داریم که جلال شدن این حیوان قابلیة او را برای تذکیه بر میدارد که اصلا تذکیه در او موثر نیست یا اینکه جلال بودن قابلیة او را رفع نمی نماید در این صورت استصحاب بقاء قابلیة او می نمائیم و معلوم است که با این استصحاب بقاء قابلیة دیگر اصالة عدم تذکیه جاری نمی شود زیرا که شک در تذکیه و عدم او مسبب است از بقاء قابلیة و عدمش و اصل در سبب حاکم و مقدم است بر اصل در مسبب پس اصالة عدم تحقق تذکیه جاری نیست و اصالة الحلیة هم جاری نیست زیرا که اصل موضوعی این حیوان مشکوک را داخل در تحت مذکّی و قابل تذکیه نموده است

قوله و مما ذکرنا ظهر الحال فیما اشتبهت حلیته و حرمته بالشبهة الموضوعیة الخ

و از ما ذکرنا در شبهه حکمیه حال شبهه موضوعیه هم معلوم شد در مشتبه الحلیة و الحرمة که اگر حیوانی یا لحم حیوانی مشتبه شد که حلال است یا حرام شبهه

موضوعی که حکم

موضوعی که حکم شارع معلوم باشد مثل اینکه لحمی معلوم نیست که لحم غنم است یا ارنب و خنزیر است که حکم لحم غنم معلوم و حکم لحم خنزیر هم معلوم است لکن معلوم نیست که این لحم از کدام است یا اینکه معلوم است که لحم غنم است لکن معلوم نیست که تذکیه شده است یا نه و معلوم شد که اگر شک در تذکیه و شرائط تذکیه آن باشد اصالة عدم تذکیه جاری است و جای اصالة الحلیة نیست بجهة اصل موضوعی و اگر شک در تذکیه و شرائط آن نباشد و اینها معلوم باشد لکن شک از جهة طرو عارضی و مانعی از حلیة ذاتیه او باشد مثل اینکه جلال شده و احتمال میدهیم که بواسطه جلال شدن تذکیه در او اثر ننماید اینجا استصحاب بقاء قابلیة و استصحاب حلیة ذاتیه او مینمائیم و اگر احتمال طرو جلالیه یا موطوئه بودن داده شود استصحاب عدم اینها جاری میشود و اگر شبهه موضوعی باشد و اصل موضوعی از هیچ طرف نداشته باشد قاعده حلیة و اصل برائة جاری است مثل باقی شبهات موضوعی و بالجمله در شبهات موضوعی و حکمی در لحوم مثل باقی شبهات است که اگر اصل موضوعی بر وفاق یا بر خلاف نباشد اصالة الحلیة و البرائة هم در شبهات موضوعی و هم در شبهات حکمی جاری است لکن در لحم غالباً اصل موضوعی بر وفاق یا بر خلاف هست. قوله الثانی انه لا شبهة فی حسن الاحتیاط

شرعاً و عقلاً فی الشبهة الوجوبیة او التحریمیة فی العبادات وغیرها الخ حاصل کلام آنکه شبهه نیست در اینکه احتیاط کردن در شبهات وجوبی و تحریمی حسن دارد و خوب است هم بحسب حکم شرع بموجب اخبار و هم بحسب حکم عقل زیرا که احراز واقعیات نموده و باحتمال امر و نهی مولی هم عمل نموده و کذلک شکی نیست در اینکه اگر باحتمال امر مولی در شبهات وجوبی اتیان بالفعل نماید و در شبهات تحریمی باحتمال نهی ترک نماید مستحق ثواب هم میباشد ولکن ثواب

بر فعل است یا بر القیا دات آتیه خواهد آمد ولکن اشکال شده است در جریان
دامکان احتیاط در عبادات که مقصود از این امر ثانی دفع این اشکال است
وحاصل این اشکال همچنانکه صریح عبارت مصنّف است این است که در آن
فعلی که احتمال وجوب و غیر استحباب در او داده شود این اشکال وارد است
وا ما در آن فعلی که احتمال وجوب یا استحباب داده شود این اشکال وارد نیست
زیراکه در اینجا علم بامر داریم ولو وجوب یا استحبابش معلوم نیست لکن امر معلوم است
وعلم بامر دفع این اشکال مینماید پس در آن فعلی که در آن امر بین وجوب واباحه
یا کراهة باشد اشکال شده است وحاصل اشکال آنکه عبادة لابدّ هست در
او از قصد قربة که او موقوف است بر علم بامر شارع تفصیلاً یا اجمالاً ودر
ما نحن فیه که شبهه وجوبی بدوی است علم بامر شارع نداریم نه تفصیلاً ونه اجمالاً
پس احتیاط در او ممکن نیست زیراکه قصد قربة بدون علم بامر ممکن نیست ولا یخفی
اینکه در بیان این اشکال فی الجمله خلط شده وبیان آن اینکه در اصل جزء
یا شرط بودن قصد قربة در عبادات معلومه اشکال دوری وعدم امکانی
برای مکلف در مقام امتثال هست ومکرّراً در جلد اول ومقامات متعدده
اشاره بآن ودفع آن شده وآن اشکال با علم بامر صلوة هم جاری است وحاصل
آن اینکه قصد قربة که جزء صلوة است موقوف بر امر است وامر شارع هم بصلوة
لا بد موقوف بر اجزاء وشرائط صلوة است واز جمله اجزاء وشرائط قصد قربة
است که موقوف بر امر صلوة بود پس امر صلوة بواسطه قصد قربة موقوف
بر نفس خود می شود واین دور است وعبد هم در خارج قصد قربة را در

صلوة نمی تواند

تصحیح شود

صلوة نمی تواند ایجاد نماید بدون امر ومعلوم است که این اشکال ربطی بباب احتیاط
در عبادات ندارد بلکه در هر عبادة معلوم این اشکال وجوابهای آن میاید ودر
الحاشیه که علم بامر هم داشته باشیم مثل دوران امر بین وجوب واستحباب که از اول استثنا
نمود از محل اشکال در اینجا در او هم این اشکال دور در قصد قربة جاری است ولکن
از عبارة مصنف ظاهر می شود که این اشکال را با اشکال اول در اینجا مکرر اخلاط نموده
زیراکه اشکال اول راکه قصد قربة لابدّ است در او از علم بامر یا اجمالاً ویا تفصیلاً جواب
رد واضح است که از ظاهر کلمات مصنف هم در مقام جواب ظاهر می شود وآن جواب این است
که اگر از حکم عقل بحسن احتیاط یا حکم شرع امر باین احتیاط حاصل نمودیم شرعاً قصد قربة
ممکن می شود ولو امر بهر نحو باشد وبهر عنوان بیاید واگر امر ممکن نشد وامر احتیاط
جز شرعی وچه عقلاً ارشادی شد وامر ارشادی در قصد قربة کافی نشد لابد باید بگوییم
که در قصد قربة احتمال امر هم کافی است ومنع بنماییم اینکه قصد قربة لابد علم بامر
میخواهد یا اجمالاً یا تفصیلاً بلکه میگوییم که قصد قربة عبارة است از اتیان فعل بداعی
امر معلوم اگر امر معلوم باشد واتیان فعل بداعی امر محتمل اگر احتمال امر بدهد وعلم
بامر نداشته باشد وبهمین مطلب این اشکال جواب داده می شود ومحتاج بآن مطلب
که کیفیت اخذ قصد قربة را در مأمور به بیان نماییم که بالعقل است یا بدو امر است
یا جواب دیگر زیراکه معلوم شد که آن اشکال از مقام ما خارج است ودر همه
عبادات معلومه که امر معلوم دارند جاری است وعبارة مصنف از قولش وحسن
الاحتیاط عقلاً الخ تمام راجع است باین اشکال اصل قصد قربة در عبادات
که دخلی بمحل کلام ما که احتیاط در عبادات است ندارد بلکه در اصل تصویر عبادة
وشرط بودن قصد قربة است برای او وناظر بدفع او است فافهم ولا تغفل

والاحتیاط بالعبادات لا یکفی [illegible]

قوله وحسن الاحتياط عقلاً في دفع الاشكال ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الامر به الخ

حاصل کلام آنکه حسن الاحتياط عقلا کفایة نمی کند در صحة این قصد قربة و دفع شدن این اشکال اگر چه بگوییم که این حکم عقل بحسن احتیاط ملازم است با امر شارع باین احتیاط از باب ملازمه بین حکم عقل و شرع زیرا که عقل و شرع حکم نموده اند و امر نموده اند باحتیاط و فرض این است که احتیاط در اینجا ممکن نیست زیرا که این عمل را باید با قصد قربة بیاوریم تا احتیاط بشود و قصد قربة هم که موقوف است بر امر باین عمل و چون امر باین عمل فرض این است که مشکوک است پس قصد قربة ممکن نیست پس احتیاط ممکن نیست پس امر شرعی باحتیاط در موقعی است که احتیاط ممکن باشد و چون اینجا ممکن نیست پس امر باحتیاط در اینجا فایده ندارد و بعباره اخری امر باحتیاط در موقعی صحیح است که احتیاط که معروض و موضوع این امر است ممکن باشد و فرض این است که در اینجا ممکن نیست و بنفس این امر اگر بخواهیم موضوع و معروض خودش را ممکن و موجود نماییم جاری و صحیح نمیباید زیرا که امر موقوف بر معروض و موضوع خودش میباشد و فرض این است که احتیاط که موضوع است در عبادات موقوف بر امر است و کذلک از همین بیان معلوم شد که اگر از راه ترتب ثواب بر احتیاط کسی مدعی شود که احتیاط امر شرعی دارد زیرا که اگر امر نداشت ثواب بر فعل او مترتب نبود پس از ترتب ثواب کشف مینماییم که احتیاط امر دارد و شرعا این امر هم فایده ندارد زیرا که این امر هم متعلق باحتیاط است و معروض و موضوع او احتیاط است و فرض این است که احتیاط در اینجا بدون این امر ممکن نیست و بملاحظه نفس این امر جاری است و لا یخفی اینکه اگر معلوم از شارع فقط باین عباده هم بیاید الفعل ممکن نیست زیرا که قصد قربة که جزء این عباده است اگر بملاحظه نفس این امر

الشارع است لتوقف الامر علی موضوعه و توقف الموضوع که عباده است بملاحظه قصد قربة علی الامر و اگر بدون ملاحظه این امر است عباده ممکن نیست زیرا که قصد قربة شرط او است و او موقوف بر امر است پس این اشکال دفع باحتیاط ندارد و از جهة شرط بودن قصد قربة ناشی شده و اگر قطع نظر از این اشکال نماییم امر شرعی باحتیاط از هر جهة که بیاید کافی است در صحة قصد قربة زیرا که علم بامر شارع داریم بلکه باحتمال امر هم ممکن است قصد قربة قوله هذا مع ان حسن الاحتیاط لا یکون کاشفا عن تعلق الامر به بنحو اللم الخ حاصل آنکه با اینکه امر باحتیاط از جهة ملازمه بین حکم عقل و نقل که از علة راه بمعلول برده بودیم یا از جهة ترتب ثواب که از معلول راه بعلة برده بودیم معلوم شد که در دفع اشکال کافی نبود زیرا که احتیاط ممکن نبود فی نفسه و لا بد باین جهة امر باحتیاط محمول بود بر الجائیکه ممکن باشد احتیاط مع ذلک میگوییم که از راه حکم عقل که طریق لم است و یا از راه ترتب ثواب که طریق ان است نمی شود اثبات امر شرعی باحتیاط نمود زیرا که احتیاط مثل باقی افعال نیست که ثواب بر او کشف نماید از مأمور به بودن بودن او یا امر مولوی بلکه از انحاء و اقسام اطاعة است و حکم او حکم اطاعة حقیقیه است پس همچنانکه در اطاعة حقیقیه امر معلوم که اطاعة حقیقیه است اوامر شرعیه مثل اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و من یطع الله و رسوله فله جنات تجری الخ کشف نمی نماید از استحباب و وجوب ایتها نفساً بلکه همه اوامر اینها ارشادی است و ثواب بر اطاعة است کذلک در ما نحن فیه که اطاعة احتمالیه است اوامر او ارشادی و ثواب او بر انقیاد است نه بر فعل پس نه از حکم عقل و نه از ترتب ثواب نمی توانیم امر مولوی باحتیاط ثابت نماییم بلکه تمام اوامر شرعیه باین احتیاط در ارشادی است و امر ارشادی برای قصد قربة

کما فی نیست قوله و ما قیل فی دفعه من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الخ شیخ مرحوم در رسائل فرموده که دفع این اشکال همچنانکه در اصل عبادات بدو دلیل وحه امر تصحیح نموده ایم ~~اینجا هم~~ که یک امر با صل صلوة بدون قصد قربة و امر دیگر باینکه ان صلوة را باید بقصد قربة ایجاد نمود اینجا هم کذلک اوامر احتیاط را متعلق بنفس اجزاء و شرائط صلوة دانسته و در قصد قربة یا باحتمال الامر اکتفا مینماید یا از روی دلیل دیگر مثل اجماع و ضروره که عبادة بی قصد قربة نمیشود ملتزم میشویم بقصد قربة که بعبارة اخری به و امر تصحیح قصد قربة و دفع دور و تحصیل امکان اتیان برای مکلف مینماید و مصنف در محل خودش برای تصویر شیخ اشکالاتی نموده و اصلح تصحیح قصد قربة را از روی حکم عقل بتحصیل غرض مولی نموده و قصد قربة را از کیفیات امتثال میداند که عقلاء در اطاعة صلوة معتبر است نه اینکه شرط یا جزء مأمور به باشد و شیخ بنا بر مبنای خودش مشی نموده و اوامر احتیاط را مثل اوامر اصل عبادات متعلق به پیکره عبادت بی قصد قربة قرار داده تا از اشکال آسوده شود و مصنف براو اشکال نموده بقوله قلت فیه مضافا الی عدم الخ حاصل اشکال آنکه اگر احتیاط عبارة باشد از نفس اجزاء و شرائط بی قصد قربة اوله دلیل دلالت بر حسن او نمی نماید زیرا که احتیاط نیست زیرا که مأمور به را در واقع احراز نمی نماید زیرا که در آن مأمور به اگر در واقع واجب باشد قصد قربة معتبر است و این احتیاط که نفس اجزاء و شرائط را بی قصد قربة بیاوریم امتثال او نیست اصلا و احراز واقع مجهول نیست و اگر دلیل دلالت نماید که احتیاط باین معنی را در عبادات باید نمود پس این یک مأمور به مولوی نفسی علیحده است و احتیاط نیست و خودش مستقل است و بر فعل خودش ثواب و بر ترکش عقاب.

الرد دفع

است و دخلی باحتیاط که محل کلام ما است ندارد و عقل و نقل که امر و حکم بحسن احتیاط نموده بودند دخلی باین ندارد پس حمل احتیاط را بر این معنی که اتیان نفس اجزاء و شرائط بی قصد قربة باشد موجب میشود که این حمل احتیاط بنا باشد و عقل و نقل احتیاط را حسن دانسته و امر نموده اند نه مجرد اتیان الفعل بلا قصد القربة بلی اگر دلیلی از شارع در خصوص عبادات برسد که احتیاط در صلوة مثلا مطلوب شارع است و چون احتیاط در اینجا ممکن نیست بجهة اینکه کلام حکیم محفوظ بماند از لغویة امر می نمائیم که اتیان بنفس اجزاء و شرائط بی قصد قربة بنماید ولکن همچو دلیل مخصوص بعبادة نداشتیم که اگر در عبادات احتیاط ممکن نشود امر مولی لغو شود این حاصل اشکال اول مصنف بر شیخ ولکن بر کسی که ملاحظه فی الجملة نماید کلام شیخ را معلوم است که شیخ نمیخواهد ملتزم بشود که این عبادة را بی قصد قربة در خارج ایجاد نمائیم و اسم این را احتیاط بردارد تا این ایرادات براو وارد آید بلکه مراد شیخ این است که این اوامر متعلق است بنفس پیکره عبادت بی قصد قربة و مکلف این پیکره را بداعی این امر میاورد مثل امر صلی که متعلق باصل پیکره صلوة و قصد قربة در او معتبر است یعنی این اجزاء را بداعی این امر میاورد و دلیل اعتبار قصد قربة در این عبادة احتیاطی همان دلیلی است که در اصل صلوة قصد قربة را اعتبار نموده و صریح عبارة شیخ است که فرموده فاوامر الاحتیاط یتعلق بهذا الفعل و ح فیقصد المکلف فیه التقرب باطاعة هذا الامر که صریح است در اینکه در مقام اتیان قصد قربة باید بنماید بهمین امر که متعلق بنفس اجزاء و شرائط بود و بنا بر این اشکال مصنف براو وارد نیست اصلا فافهم و تامل و لا تشتبه

واشكال ثانی مصنف بر شیخ آنكه این مطلب كه مراد از احتیاط در اینجا نفس اجزاء
وشرائط است بی قصد قربة التزام است باشكال یعنی تصدیق نموده كه احتیاط
در عبادات ممكن نیست و جاری نیست نه اینكه جواب است از اشكال واز ما ذكرنا
معلوم شد كه شیخ بر مبنای خود كه در تصحیح قصد قربة ام امر ملتزم است جواب اشكال
را داده واحتیاط را هم در عبادات ممكن دانسته غایة الامر آنكه امر احتیاطی
به بیكره عبادت است بی قصد قربة مثل امر صلوة و دلیل قصد قربة یا اجماع
است یا امر دیگر یا احتمال امر كافی است در صحة او قوله قلت لا یخفی ان
منشأ الاشكال هو تخیل كون القربة المعتبرة فی العبادة مثل سایر الشروط الخ
حاصل كلام آنكه منشأ این اشكال این است كه قصد قربة را مثل باقی اجزاء
وشرائط از اجزاء مأمور به دانسته اند كه امر باو هم متعلق بشود واو هم شرط مأمور به
باشد شرعا پس خیال كرده اند كه احتیاط در عبادات ممكن نیست بهمان بیان
سابق كه ذكر شد ولكن قد عرفت اینكه قصد قربة مثل باقی اجزاء وشرائط نیست
وحاكم باعتبار او ولزوم او عقل است كه از جهة اینكه غرض مولی خاص است
وحاصل نمیشود مگر اینكه فعل با قصد قربة ایجاد بشود لهذا عقل امر می نماید كه عبادات
را باید بقصد قربة آورد و بداعی امر او باید ایجاد نمود تا غرض مولی حاصل شود
ولو در مأمور به اصلا اخذ نشده باشد و ممكن نباشد اخذ او وبنابراین كه قصد قربة
از مأمور به خارج باشد پس اشكال دوری و توقفی نیست وامر شارع در صلوة واحتیاط
متعلق است بنفس اجزاء وشرائط بدون قصد القربة ومعلوم است كه مكلف
میتواند محتمل الوجوب بجمیع اجزائه وشرائطه ایجاد نماید من دون توقف علی
الامر ولكن یجب حكم عقل از باب تحصیل غرض مولی لازم است كه این

فعل را بنحوی

فعل را بنحوی بیاورد كه محصل غرض مولی باشد وان نحو این است كه در مثل صلوة
كه امر او معلوم است این اجزاء وشرائط را بالامر و بداعی امره بیاورد و
ودر موارد احتیاط كه امر معلوم نیست برجاء امره و باحتمال امر بیاورد كه اگر
در واقع واجب باشد تعبدی اطاعة شده است واگر واجب نباشد انقیاد
شده است پس اگر قصد قربة را شرط مأمور به ندانیم واز مأمور به خارج باشد
وعقلا معتبر باشد در امتثال دوری نیست اصلا زیرا كه قصد قربة جزء موضوع و
شرط موضوع نیست و خارج است از او و توقف دارد بر امر در صورت علم بامر
واما در صورت احتمال امر كفایت می نماید در قصد قربة احتمال امر وعلم بامر لازم
نیست وعلی ای حال ثواب بر این احتیاط مترتب است زیرا كه اگر موافق واقع
واحراز واقع نمود ثواب واقع واطاعة حقیقی دارد واگر در واقع واجب نبود
ثواب بر نفس انقیاد هست واز اینجا كه احتمال امر در قصد قربة كافی است
معلوم شد كه در جریان احتیاط در عبادات احتیاج بامر باحتیاط نیست بلكه همان
امر محتمل نفس عبادة كافی است در صحة قصد قربة واگر امر مولوی بان احتیاط باشد
هر اینه نفساً واجبی یا مستحبی از عبادات خواهد بود واحتیاط نیست بلكه نفساً احتیاط
مطلوب است پس در صحة قصد قربة در عبادات محتملة الوجوب محتاج بامر احتیاط
نیستیم وامر احتیاط ارشادی فایده ندارد در صحة قصد قربة وهو لو بالنفسیة
باعث میشود كه احتیاط واجب نفسی یا مستحب نفسی بشود مثل باقی عبادات واز
احتیاط بودن و محرز واقع بودن خارج میشود واز اینجا كه امر نفسی بعنوان
احتیاط ~~وما نحن فیه~~ فاتضح ظاهر شد كه اگر از اخبار من بلغ استحباب
فعل كه خبر ضعیف دلالة بر ثواب بر او نموده باشد استفاده نمایم وقائل

بشویم باستحباب ان در جریان احتیاط فایده ندارد چون توهم شده است که اگر فعلی مثل دعای عند رؤیة الهلال مثلا شک در وجوب یا استحباب ان نمائیم و خبر ضعیف دلالت بر وجوب یا استحباب ان فعل نماید اخبار من بلغه ثواب علی عمل فعمله التماس ذلک الثواب اوتیه وان لم یکن کما بلغه دلالت مینماید بر استحباب این فعل و مأموربه بودن ان پس چون مأموربه بودن او معلوم شد علم بامر داریم و احتیاط در او جاری است به برکه این امر که از اخبار من بلغ استفاده شده پس شبهه وجوبی و استحبابی از عبادات که خبر ضعیف داشته باشد احتیاط در انجا جاری است و مانعی ندارد و مصنف جواب این توهم داده که این امر که از اخبار من بلغ استفاده میشود دلالت مینماید که این دعای عند رؤیة الهلال مثلا چون خبر ضعیف بر او دلالت نموده مستحب است مثل باقی مستحبات ولکن دخلی باحتیاط در مشتبه الحکم ندارد یعنی احتیاط را ممکن نمی نماید بلی خود این دعای عند رؤیة الهلال مستحب میشود و اگر کسی این مستحب بدا عی امر خودش بجا بیاورد اطاعه حقیقی نموده مثل صلوة و زکوة و دخلی باحتیاط در مشکوک ندارد

قوله لا یقال هذا لو قیل بدلالتها علی استحباب نفس العمل الخ گفته نشود که این مطلب که امر مستفاد از اخبار من بلغ فایده برای امکان احتیاط ندارد در صورتی است که استحباب نفسی میشود بنا بر این است که اخبار من بلغ دلالت نمایند بر استحباب این دعای عند رؤیة الهلال بما هو ولکن اخبار من بلغ دلالت دارد که اگر این افعال بعنوان رجاء و برجاء ان ثواب و بالتماس او اگر ایجاد نماید ثواب دارد پس اخبار من بلغ دلالت دارد بر استحباب این عمل بعنوان احتیاط و چون دلالت دارد بر احتیاط استحبابا پس کفایت مینماید در دفع اشکال مثل اینکه اگر اوامر احتیاط ارشادی نبود و مولوی بود با وامر احتیاط رفع اشکال قصد قربة میشد کذلک بملاحظه دلالت اخبار من بلغ بر امر بعنوان احتیاط در موارد دیگر جزء ضعیف دلالت نموده باشد

بر و

بر وجوب رفع اشکال قصد قربة میشود زیرا که قصد قربة محتاج بود بامر نفسی باین عمل و از این اخبار امر نفسی باین عمل برجاء واقع و بعنوان احتیاط استفاده شد قوله

فانه یقال ان الامر بعنوان الاحتیاط ولو کان مولویا لکان توصلیا مع انه لو کان عبادیا الح

حاصل جواب انکه امر بعنوان احتیاط باین دعای عند رؤیة الهلال بعنوان رجاء واقع و احتیاط اگر باشد و از اخبار من بلغ استفاده بشود لا بد ان امر توصلی است زیرا که دلیل بر تعبدیة او قائم نشده و معلوم است که امر توصلی مثل امر ارشادی مصحح قصد قربة نیست و دفع اشکال نمی نماید با اینکه اگر عبادی هم باشد چون بعنوان احتیاط است انجا فایده ندارد زیرا که در سابق اشاره نمودیم که اگر احتیاط امر مولوی شرعی هم داشته باشد چون در عبادات ممکن نیست زیرا که احتیاط در عبادت عبارة است از اتیان جمیع اجزاء و شرائط ان عبادة و از جمله اجزاء و شرائط قصد قربة است که توقف دارد بر امر پس اگر مصحح قصد قربة همین امر متعلق بعبادة است بعنوان احتیاط محال است زیرا که امر موقوف بر موضوع خودش که احتیاط در عبادت است میباشد مثل سایر احکام و عوارض که موقوف بر موضوعهای خود و معروضهای خود میباشند و این معروض و موضوع هم بملاحظه قصد قربة که شرط او است موقوف بر امر است پس امر مولوی هم که از اخبار من بلغ استفاده بشود در اجراء احتیاط در عبادات فایده ندارد مگر اینکه ما امر ملتزم بشویم بنا بر مذهب شیخ یا اینکه قصد قربة را از اجزاء مأموربه ندانیم و عقلا در اطاعه مأموربه لازم بدانیم و احتمال امر را در قصد قربة کافی بدانیم که بنا بر این ما مبنی امر باحتیاط در عبادات جارئست دا وجه مولویا کافی است قوله ثم انه لا یبعد دلالة بعض تلک الاخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب الخ حاصل کلام انکه آیا از اخبار من بلغ استحباب فعلی که روایة ضعیف دلالة بر ثواب برا و نموده باشد ثابت میشود یا نه و این ثوابیکه در این روایات وعده داده شده بر انقیاد و بر اطاعه حکمیه است

یعنی اگر کسی این شیء محتمل الوجوب یا الاستحباب را برجاء واقع و بعنوان احتیاط بیاورد
ثواب دارد برای انقیادی که نموده لکن این فعل بواسطه این اخبار مستحب نمیشود
همچنانکه شیخ از این اخبار بقرینه اینکه در بعض اینها هست که عمله التماس ذلک یعنی
برجاء آن ثواب بجا بیاورد ثواب داده میشود همچه استفاده نموده که این
اخبار دلالت بر استحباب این فعل ندارد و فتوی باستحباب نباید داد بلی برجاء
واقع و بعنوان احتیاط اجر دارد و ثواب دارد بر انقیاد نه بر نفس فعل و مصنف
فرموده که از اخبار من بلغ استفاده استحباب این فعل میشود زیرا که در صحیحه
هشام بن سالم که از محاسن نقل شده که عن ابی عبدالله قال من بلغه عن النبی صلعم
شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله صلعم لم یقله ظاهر است
در اینکه اجر و ثواب مترتب بر نفس عمل است نه اینکه بر عمل برجاء و التماس ذلک الثواب
پس این روایت دلالت دارد بر استحباب نفس فعل و اینکه این ثواب مترتب است
بر نفس این عمل بما هو و چون از کلمات شیخ استفاده میشود که این اخبار ظاهر است
در اینکه این بلوغ ثواب بر این عمل باعث شده است که مکلف این عمل را در
خارج ایجاد نماید پس لابد ثواب هم بر فعل معنون باین عنوان است یعنی بر
فعلی که بجهة بلوغ ثواب از نبی صلعم ایجاد شده باشد یعنی احتیاطاً و رجاءً للثواب
ایجاد شده باشد پس اخبار دلالت بر استحباب این فعل بما هو ندارد بلکه
برجاء واقع و بعنوان احتیاط ثواب دارد و مصنف جواب داده که
بلی ظاهر این اخبار این است که این فعل در خارج مسبّب از بلوغ ثواب
و سبب ایجاد او بلوغ ثواب است ولکن سبب وجود فعل و داعی فعل بلوغ
ثواب باشد لازم ندارد که ثواب بر فعل بهذا الداعی و بهذا العنوان

باشد بلکه

باشد بلکه ممکن است که ثواب بر اصل فعل باشد زیرا که این جهة تعلیلی است و علة وجود
شیء است و جهة تعلیلی باعث نمیتواند بشود که وجه و عنوان شیء بشود مثل جهات
تقییدیه پس بودن این فعل متفرع بر بلوغ ثواب موجب نیست که ثواب بر انقیاد
و اتیان الفعل بداعی البلوغ باشد بلکه ثواب بر نفس فعل است و اما اینکه در
بعض این اخبار است که عمله التماس قول النبی اگرچه ظاهر است در اینکه ثواب
بر این فعلی است که برجاء قول نبی صلعم آورده شده باشد لکن اگر این را بر ظهور
خود بگذاریم که ثواب بر انقیاد و بر اتیان برجاء واقع باشد نه بر فعل باید
آن صحیحه هشام بن سالم را که ظاهر بود در ثواب بر نفس عمل تقیید نماییم که بشرط
اینکه التماس قول النبی و برجاء آن ایجاد شده باشد و وجهی برای این تقیید نیست
زیرا که منافاتی بین این دو خبر نیست اگر ثواب را بر نفس فعل بدانیم چه در
جائی که رجاء قول النبی آورده باشد و چه بدون این قصد آن فعل را
موجود نموده باشد پس داعی برای تقیید صحیحه هشام نیست پس این اخبار
همه دلالت دارند بر ثواب بر این فعلی که بلغ علیه ثواب در بعض اینها
در جائی که برجاء واقع ایجاد نموده باشد و بعض اینها دلالت دارند بر
ثواب بر این فعل مطلقا و چون هر دو مثبت میباشند و منافاتی ندارند میگوییم
که بر این فعل در هر دو صورت ثواب است و این فعل مستحب است و اصلاً
تقییدی در صحیحه هشام بن سالم ملتزم نمیشویم بخلاف اینکه ثواب را بر انقیاد
و احتیاط قرار بدهیم که باید صحیحه را تقیید نماییم پس این اخبار از جهة دلالة
بر ثواب بر فعل مثل آن اخبار میشوند که دلالت بر استحباب صلوة

وصوم نموده اند از جهة ذکر ثواب مثل من صام اول یوم من الرجب فله کذا وکذا
یا اینکه من سرّح لحیته فله کذا وکذا و بالجمله چون این اخبار بملاحظه جبر اجماع
دلالت دارند بر ثواب بر این فعل که جبر ضعیف بر استحباب یا وجوب
ان دلالت نموده باشد پس لابد کشف مینماییم از استحباب این فعل در
نزد شارع مثل ان اخباری که دلالت بر استحباب صلوة وصوم در مواقع
خاصّه دارند بمجرد ذکر ثواب و بهمین جهة که این اخبار دلالت بر ثواب
بر نفس فعل دارند و باین مطلب استحباب اصل این فعل بجا هو ثابت می شود
مشهور از علما در موارد تسامح در ادله سنن که جبر ضعیف دلالة بر وجوب یا
استحباب چیزی نماید فتوی داده اند باستحباب ان فعل و این فتوای باستحباب
فعل تمام نمی شود مگر بنا بر انچه ذکر شد که اخبار دلالت بر [استحباب] ثواب بر نفس فعل
داشته باشند والّا اگر ثواب بر احتیاط باشد باید علما در مقام فتوی
تقیید نمایند که این دعای عند رویة الهلال مثلا بر جای واقع وبعنوان
احتیاط ثواب دارد نه اینکه فتوی بدهند که دعای عند رویة الهلال مستحب [مطلقا است]

قوله الثالث انّه لا یخفی انّ النهی عن الشیء اذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمان الخ
حاصل کلام انکه نهی از شیء مثل خمر مثلا بر دو قسم است تارةً متعلّق است بطبیعة شرب
خمر مثل لا تشرب الخمر مثلا پس شکی نیست که اگر نهی متعلق بطبیعه شد بمقدار اطلاق طبیعه
بحسب افراد و بحسب ازمان باید ان طبیعه ترک شود که اگر در یک فرد یا در یک زمان
ایجاد ان شرب خمر نمود مخالفة ان نهی شده است ولازمه این مطلب این است
که اگر در چیزی شک کرد که خمر است یا نه باید ترک نماید مگر اینکه اصلی داشته باشد

که بواسطه

که بواسطه او احراز نماید ترک شرب خمر را مثل اینکه در همین مثال قبل از شرب این مایع
تارک شرب خمر بود و فعلا هم تارک است و بواسطه شرب این مشکوک میدانیم
که مخالفة شد و شرب خمر شد یا نه بمقتضای اصل واستصحاب حکم مینماییم که شرب خمر نشده
و ترک باقی بوده و مخالفة حاصل نشده و این اصل در غالب موضوعات مشتبه هست
و بواسطه او جایز می شود ارتکاب مشتبه الخمریه پس اگر نهی متعلق شد بطبیعه مطلقه یا مقیده
باید علم حاصل نمود که ان طبیعه را ایجاد ننموده در خارج ولو بضمیمه استصحاب باشد
و تارةً نهی متعلق بافراد است بمعنی اینکه هر فرد هر فرد موضوع حکم میباشند که در موافقه
و مخالفة مستقل میباشند پس در این قسم از نهی که متعلق بافراد است مثل لا تکرم الفساق
مثلا اگر شک در فسق کسی نمودیم مقتضای اصل برائة عدم فعلیة التکلیف است در مشتبه زیرا
که اصل مکلف به معلوم نیست بخلاف قسم اول که مکلف به طبیعه خمر بود که مفهوم او معلوم
بود پس بمقتضای حکم عقل در قسم اول باید از مشتبه اجتناب نمود ولکن در قسم ثانی
چون مکلف به نفس مصادیق است وفرض این است که مصداق بودن این مشکوک
برای فساق معلوم نیست پس مقتضای برائة عقلاً ونقلاً جواز ارتکاب است ولا یخفی
اینکه در قسم اول هم و لو تکلیف بطبیعه تعلق گرفته وطبیعه بحسب مفهوم معلوم است لکن
طبیعه بما هو متعلق تکلیف نیست بلکه باعتبار الوجود است وفرض این است که
ان طبیعه وجود او در مشکوک الخمریه مشکوک است و تعلّق خطاب بطبیعه موجوده
در ضمن این فرد مشکوک معلوم نیست پس ادله برائة عقلا ونقلا جاری است و احتیاج
باصل موضوعی نداریم و در شبهه موضوعی فرقی نیست بین اینکه خطاب متعلق
بطبیعه باشد یا بافراد در هر دو عقلا ونقلا برائة جاری است در شبهات
موضوعیه فافهم قوله فانقدح بذلک انّ مجرّد العلم بالتحریم فی شیء الخ

حاصل آنکه از ما ذکرنا معلوم شد که مجرّد علم بتحریم چیزی مثل خمر مثلاً
باعث نمی‌شود که از افراد مشتبه او اجتناب نمائیم بلکه اگر مطلوب نهی هر فرد هر فرد است
علیحده در مشتبه جاری برائة است و اگر مطلوب ترک طبیعة است پس در جائی که با جهل ترک
حرام احراز نشود جایز است ارتکاب مشتبه بلی در جائی که با جهل احراز نشود آنجا باید احتیاط
نمود در فرد مشتبه پس حال علم بتکلیف چه وجوبی و چه حرمتی بیک نحو است همچنانکه علم
بوجوب اکرام علما مثلاً مقتضی این است که یقین نمائیم که ایجاد این مأمور به نموده‌ایم در خارج
کذلک علم بحرمة اکرام علما موجب این است که یقین حاصل نمائیم که اطاعة این نهی نموده‌ایم
و همچنانکه در علم بوجوب باتیان و اطاعة احتمالی اکتفا نمی‌نمودیم اینجا هم احتمال اطاعة
نهی کافی نیست غایة الامر با جهل هم احراز ترک طبیعة مینمائیم همچنانکه اگر واجب حالت
سابقه داشته باشد استصحاب میشود مثلاً اینکه وضو داشت در سابق فعلاً هم محکوم است
بوجود الوضوء او الستر فی الصلوة او غیر ذلک کذلک در سابق شرب خمر نه نموده بود
و تارک طبیعة شرب خمر بود بواسطه شرب این مشتبه نمیدانیم که ایجاد طبیعة شد و ترک
مبدّل بفعل و عدم مبدّل بوجود شد یا نه پس معلوم است که مقتضای استصحاب عدم است و بقاء
ترک است و فرد مشتبه در حرام اگرچه مقتضای اصل برائة جواز ارتکاب او است
لکن مقتضای علم بتحریم که تحصیل علم بفراغ و علم بامتثال بود باید از این فرد مشتبه هم
اجتناب نماید تا علم بامتثال خطاب نهی حاصل نماید پس در افراد مشتبه باید احتیاط
نمود مگر اینکه با جهل احراز نمائیم ترک طبیعة محرّمه را یا اینکه نهی بکل فردٍ فردٍ علیحده
تعلّق گرفته باشد و قد عرفت که حق این بود که در شبهات موضوعی چه وجوبی و چه
تحریمی چه متعلق بطبیعة و چه بافراد مقتضای عقل و نقل برائة است و خطاب نهی
تا علم بمصداق یا اجمالاً یا تفصیلاً حاصل نشود منجّز نمیشود و بیان نمیشود فتأمل فی المقام

قوله الرابع انه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلاً و نقلاً و لا یخفی انه مطلق کذلک الخ
حاصل مطلب اینکه معلوم شد که احتیاط و اطاعة احتمالی مولی است و عقلاً و نقلاً حسن است
و راجح است و حسن او مطلق و در جمیع موارد است که احتمال التکلیف باشد و لو حجة
شرعیة قائم شده باشد در شبهات تکلیفی بر عدم وجوب یا عدم حرمة یا اینکه در شبهات
موضوعی اصل عدم دلالت نماید که این فرد از افراد فاسق نیست مثلاً در جائی که فاسق
محرم الاکرام است بلی حسن احتیاط مادامی است که مخلّ بنظام و موجب اختلال نشود که
در این صورت جایز نیست و حسن ندارد نه عقلاً و نه شرعاً و لکن مادامی که باین حد نرسیده
حسن و راجح است مطلقاً و در جمیع موارد مهمّه مثل دماء و فروج یا غیر مهمّه مثل باقی
تکالیف احتمال التکلیف قوی باشد یا ضعیف باشد حجة و اماراتی برخلاف
احتیاط باشد یا نباشد بلی اگر کسی بخواهد احتیاط نماید و میداند که احتیاط در جمیع
این موارد موجب اختلال نظام خواهد شد پس احسن از برای این شخص این است که از
اول امر ترجیح بدهد بعض احتیاطات را بر بعض دیگر بحسب قوه و ضعف احتمال یعنی
آنجائی که ظن دارد بتکلیف و حجة قائم شده بر عدم احتیاط نماید و آنجائی که شک
یا وهم دارد بتکلیف ترک احتیاط نماید بحسب محتملات که آنچه از موارد مهمّه است
مثل نفوس و فروج و اموال احتیاط نماید و در باقی تکالیف ترک احتیاط نماید تا
اختلال نظام نشود قوله فصل اذا دار الامر بین وجوب شیء و حرمته لعدم نهوض
دلیل الخ حاصل کلام آنکه اگر دوران امر بشود در چیزی بین وجوب و حرمة آن چیز که
معلوم نباشد واجب است یا حرام و لکن اجمالاً معلوم است که از این دو حکم خالی
نیست و احتمال حکم ثالث در او نیست مثل اینکه اختلاف نموده باشند جمیع امة در شرب
تتن مثلاً بر دو قول وجوب شرب یا حرمة شرب که در اینجا از اتفاق امة بر دو قول معلوم
است که احتمال ثالث نیست در همچه جائی چهار وجه است. وجه اول حکم به برائة

عقلاً و نقلاً که ادلّهٔ نقلیه برائة مثل کلّ شیء لک حلال و حدیث رفع و الناس فی سعة و امثال
اینها همه جاری اند در اینجا زیرا که حرمة و وجوب هیچ یک [هر دو] معلوم نیستند و علم هیچ کدام را
نداریم و کذلک عقاب بر وجوب یا حرمة عقاب بلا بیان است با اینکه قادر بر احتیاط
و امتثال تکلیف واقعی هم نیست پس باید این شیء مشکوک مباح باشد وجه ثانی قول
بوجوب اخذ است باحدهما تعییناً یا تخییراً زیرا که علم دارد که این شیء در واقع یا واجب
است و یا حرام پس بنا را بر اباحه گذاشتن منافاة دارد با علم باینکه حکم الله در اینجا
احد الحکمین است پس بمقتضای این علم چون نمی تواند احتیاط نماید اقلاً مخیر باشد
بین اینکه علی بنا را بر وجوب بگذارد یا حرمة تخییراً مثل موارد تعارض دو ایتین که رجوع
باباحه جایز نیست و باید بنا را بر تخییر بگذارد و امّا اخذ باحدهما معیّناً پس بنابر این
است که حرمة را ترجیح بدهیم بر وجوب بنابر آنچه ذکر شده است که دفع مفسده اولی است
از جلب منفعة یا آنکه از استقراء و مذاق شرع چنان استفاده شده باشد که شارع
در همه جای دوران بین وجوب و حرمة طرف حرمة را غلبه داده و بالجمله وجوهی که ذکر
نموده اند برای تعیین احتمال حرمة اذا دار الامر بینهما دلیل نمی باشند برای وجوب اخذ
باحدهما معیّناً که حرمة باشد با اینکه با اهمیة وجوب و حرمة رجوع نمائیم که هر یک اهم باشند
بر فرض وجود واجب است اخذ باو و بنا را بر او گذاشتن معیّناً چه وجوب باشد
و چه حرمة وجه سیم تخییر است در مقام عمل که مکلف چون قادر نیست بر امتثال موافقه
قطعیه و کذلک مخالفة قطعیه و موافقه و مخالفه احتمالیه هم لابدّ منه است و احدهما
ترجیح بر دیگری ندارند پس بحکم عقل مخیّر است بین الفعل و الترک یعنی لو فعل
لاعقاب علیه و کذلک لو ترک لاعقاب علیه و لکن از حکم این شیء توقف
مینمائیم یعنی حکم باباحه در ظاهر نمی نمائیم زیرا که معلوم است که این شیء یا حرام است

تصحیح شد

و یا واجب و مباح

و یا واجب و مباح نیست و حکم باباحه منافاة دارد با التزام باحکام الله و با علم اجمالی
وجه رابع حکم بتخییر است عملاً مع القول بالاباحه شرعاً و مصنف اختیار همین وجه
رابع نموده و استدلال نموده باینکه مکلف لابدّ است از فعل یا ترک این شیء
و ترجیح بین فعل و ترک نیست یعنی احتمال حرمة و احتمال وجوب هر دو مثل هم میباشند
و احدهما ترجیح بر دیگری ندارد پس عقل در همچه زمینه حکم می نماید بتخییر و امّا اباحه شرعاً
پس بجهة شمول روایة برائة مثل کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انّه حرام و باقی اخبار و مانعی
از جریان ادلّهٔ برائة نیست مگر اینکه کسی ادعا نماید که وجوب التزام باحکام الله مانع
است از اینکه ما بنا را بر اباحه بگذاریم و یا ملتزم بشویم با علم باینکه در واقع مباح
نیست و حرام است یا واجب و لکن معلوم شد که موافقه التزامیه احکام واجب
نبود و اگر واجب باشد هم مانع اجراء برائة نیست زیرا که ملتزم می شود بان حکم الله
واقعی که در اینجا هست علی اجماله چه وجوب باشد و چه حرمة و معلوم شد در سابق
که دلیلی نداریم که در همه مقامات ملتزم بشویم باحدهما معیّناً یا مخیّراً و چون دلیل
نداریم پس التزام بوجوب باحدهما محتمل است که التزام بحکم الله باشد و محتمل است که التزام
بغیر حکم الله باشد و التزام بغیر حکم الله تشریع محرّم است پس وجهی برای وجوب التزام
باحد الحکمین تعییناً یا تخییراً نیست و اجراء برائة مانعی ندارد زیرا که مخالفة عملیه
قطعیه لازم نمی آید از اجراء اصل برائة و مخالفة احتمالیه لابدّ منها است زیرا
که لابدّ است شخص از فعل این شیء یا ترک آن و قیاس کردن این مورد احتمالیها
را بمورد تعارض دو ایتین بی وجه است و قیاس مع الفارق است زیرا که
در تعارض خبرین اگر بنا بر موضوعیة و سببیة امارات باشد تخییر که بحسب
اخبار علاجیه ثابت شده است علی القاعده و از باب تزاحم و چنین

است و معلوم است عقلا که اگر هر واجب باشد که شخص قادر بر فعل هر دو نباشد و احدهما ترجیح علی الاخر نداشته باشد عقل حکم بتخییر می نماید و ما نحن فیه که در او بغیر احتمال وجوب و احتمال حرمت چیزی نیست که او را از باب تزاحم بدانیم و تزاحم فی الاحتمالین چون هیچیک حجت نمیباشند وجهی ندارد لهذا هر دو احتمال را طرح نموده بنا را بر اباحه میگذاریم و علم با حدهما چون مخالفه عملیه در ما نحن نیست مانع نمیتواند بشود و منجز واقع نمیشود زیرا که ثمر عملی برا و مترتب نیست و اما اگر بنا بر طریقیة باشد در حجیة اخبار پس مقتضای قاعده تساقط است عند التعارض لکن بموجب اخبار علاجیه ثابت شده است بر خلاف قاعده حجیة احدهما معینا اگر از مرجحات منصوصه داشته باشد و مخیرا اگر از مرجحات نداشته باشند پس بواسطه این اخبار تخییر ثابت میشود و اخذ باحد الخبرین واجب شده است علی خلاف القاعده زیرا که این دو خبر هر دو فی نفسه و لولا التعارض حجة و واجب العمل بوداند لهذا شارع در حال تعارض هم هر دو را الغاء ننموده و احدهما را حجة نموده ولکن در ما نحن فیه که تعارض احتمالین است دلیلی قائم نشده که اخذ باحتمال واجب است تا در صورة تعارض تخییر باشد بلکه دلیل قائم شده بر فرض تسلیم بر اینکه التزام بحکم الله واقعی واجب است و ذکر شد که ممکن است که ملتزم شود اجمالا بهمان حکم الله واقعی علی اجماله و ذکر شد که ملتزم شدن بوجوب معینا یا بحرمة محتمل است که التزام بحکم الله باشد و محتمل است که التزام بغیر حکم الله باشد و تشریع باشد پس وجهی برای قیاس کردن ما نحن فیه را بتعارض خبرین نیست اصلا بلی اگر معلوم بود که تخییر مابین الخبرین بملاحظه احتمال حکمی است که در مورد انها هست و بملاحظه ان شک و تردید مکلف است در واقع

بملاحظه این

بملاحظه این دو خبر دلیل تخییر مابین الخبرین شامل تخییر مابین الاحتمالین هم میشد ولکن این لنا باثبات ذلک بلکه ذکر شد که چون این دو خبر فی نفسه حجة و واجب العمل بوداند و شرائط الحجیة در انها حاصل است لهذا شارع در حال تعارض هم الغاء انها ننموده است و احدهما را تعیینا یا تخییرا حجة نموده است و دخلی باحتمال حکمین ندارد قوله و لا مجال ههنا لقاعدة قبح العقاب بلا بیان فانه لا قصور فیه الخ حاصل انکه این ما نحن فیه جای قاعده قبح العقاب بلا بیان نیست زیرا که از جهة بیان قصوری نیست یعنی علم اجمالی که باحد الحکمین هست او کفایت میکند در بیان بودن در نظر عقل که اگر احتیاط ممکن بود و موافقه قطعیه عبد قدرت داشت هر اینه واقع منجز شده و موافقه ان واجب بود و لکن چون در ما نحن فیه موافقه قطعیه ممکن نیست کما اینکه مخالفه قطعیه هم ممکن نیست و احتمالیه از انها لا بد منه است زیرا که عبد خالی از فعل و ترک نیست و در هر یک احتمال موافقه و مخالفه هست پس بجهة عدم امکان امتثال احتیاطا و موافقه واقع واجب نشده و منجز نیست نه بجهة عدم البیان و لا یخفی اینکه این علم باحدهما مانع میتواند شدن از شمول ادله نفی برائة هم زیرا که علم باحدهما داریم پس مرفوع نیست و در سعه از جهة او نمیباشیم و کل شیء لک حلال شامل نمیشود فلا تغفل قوله ثم ان مورد هذه الوجوه و ان کان ما لم یکن واحدا من الوجوب و الحرمة علی التعیین تعبدیا اذ لو کانا تعبدیا او کان احدهما المعین الخ حاصل کلام انکه مورد این وجوه اربعه که ذکر شد الخ این است که این وجوب و حرمة توصلی باشند هر دو یا اینکه احدهما غیر معین تعبدی باشد زیرا که جائی که موافقه قطعیه ممکن نباشد و مخالفه قطعیه ممکن نباشد و موافقه و مخالفه احتمالیه لا بد منها باشد مخیر است در این دو صورت و اما اگر هر دو تعبدی باشند رجوع به برائة نمائیم لازم میاید در فعل بی قصد قربة و کذلک در ترک بی

بملاحظه این

قصد قربة مخالفهٔ قطعیه عملیه آید این مطلب که از رجوع به برائة مخالفهٔ قطعیه عملیه لازم بیاید
مانع است از رجوع به برائة و کذلک اگر احدهما معیناً تعبدی باشد مثل اینکه دوران
امر باشد بین وجوب تعبدی یا حرمة توصلی که در اینجا هم اگر رجوع به برائة نمائیم باید جایز
باشد برای مکلف فعل بی قصد قربة و ترک و اگر فعل بی قصد قربة نماید یقیناً مخالفة
نموده زیرا که نه واجب تعبدی را ایجاد نموده با این فعل بلا قصد القربة و اگر حرمة بوده
بواسطه فعل مخالفة شده پس جائی که از رجوع به برائة مخالفهٔ قطعیه لازم نیاید همان
دو صورت است که هر دو توصلی یا احدهما غیر معین تعبدی باشد که در این دو صورت در
فعل احتمال موافقه و مخالفه و در ترک احتمال موافقه و مخالفه هر دو هست و از رجوع باصل مخالفه
عملیه لازم نمیاید و مصنف فرموده که محل رجوع به برائة و این وجوه اگر چه این دو صورت
است در غیر این دو صورت رجوع به برائة جایز نیست بجهة لزوم مخالفهٔ عملیه لکن
در اینجائی که دوران امر بین تعبدیین باشد یا احدهما معیناً تعبدی باشد حکم مینماید
عقل ایضاً بتخییر بین الفعل بقصد القربة و الترک بقصد القربة و کذلک در اینجائی
که احدهما معیناً تعبدی باشد حکم مینماید بتخییر بین الفعل بقصد القربة و الترک مطلقا
زیرا که دوران بین این احتمالین هست و موافقه قطعیه و رجوع به برائة مخالفهٔ عملیه
است و ترجیح بین این دو احتمال نیست یعنی احد الاحتمالین ترجیح ندارد بر دیگری
و تعیین احدهما من دون المرجح ترجیح بلا مرجح و قبیح است پس متعین است حکم عقل
تخییر بین این دو احتمال که اگر هر دو تعبدی اند تخییر بین الفعل بقصد القربة و الترک
بقصد القربة و اگر وجوب تعبدی است دون الحرمة تخییر بین الفعل بقصد القربة
و الترک مطلقا پس معلوم شد که در حکم عقل به تخییر فرقی نیست بین اینکه تعبدی
باشند یا توصلی پس وجهی نیست برای اینکه شیخ مورد حکم عقل را منحصر نموده بآن

دو صورت

دو صورت بلی رجوع به برائة و حکم باباحه شرعا منحصر است بآن دو صورت و جایز نیست
به نظر شیخ هم همین است یعنی رجوع به برائة در غیر این دو صورت جایز نیست قوله و لا
یذهب علیک ان استقلال العقل بالتخییر انما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی احدهما الخ حاصل کلام
اینکه در این مسئله در اقسام اربعه که عقل حکم به تخییر مینماید در صورتی است که احتمال
ترجیح در احدهما معیناً نباشد و الا اگر در وجوب یا حرمة احتمال ترجیح بدهد دوران امر
میشود بین تعیین و تخییر زیرا که احتمال هست که وجوب مثلا اگر احتمال ترجیح در او باشد
معین باشد اخذ باو یا اینکه مخیر باشد بین او و حرمة پس اخذ باو یقینی است و اخذ
بحرمة مشکوک است لهذا عقل حکم مینماید بتعیین احتمال وجوب همچنانکه در همه
دوران امر بین تعیین و تخییر در باقی موارد عقل حکم به تعیین مینماید و لکن مرجح احتمال
وجوب بر حرمة یا بالعکس چند امر است اول شده و قوة طلب در احدهما دون الاخر که بدانیم
که طلب مولی اگر وجوب باشد اقوی مرتبه وجوب است و لکن اگر حرمة باشد از محرمات
اکیده نیست بلکه اول مرتبه حرمة را دارد همچنانکه مراتب طلب مولی در واجبات
و محرمات مختلف است و شاهد آن کثرة عذاب و شده عذاب در مخالفه مولی است
که عذابهای واجبات مختلف است و کذلک محرمات پس اگر معلوم شد که این فعل بر
فرض وجوب از واجبات موکده است و بر فرض حرمة از محرمات موکده نیست پس
بواسطه این قوة طلب احتمال تعیین در طرف وجوب هست و عقل حکم مینماید بتعیین
آن و کذلک اگر اهمیة احد الاحتمالین بل المحتملین معلوم شد که اگر واجب باشد در
نظر مولی اهم است و اگر حرام باشد اهمیة ندارد بنحوی که اگر این هر دو محتمل معلوم
میشدند و باهم تزاحم مینمودند وجوب بر حرمة مقدم میشد بجهة اهمیة آن
پس در صورت احتمال اهم همان اهم مقدم است بر غیر اهم

و وجهی نیست برای ترجیح که ذکر شده است که احتمال حرمة مقدم است مطلقا بر احتمال وجوب
زیرا که در احتمال حرمة احتمال مفسده است و در احتمال وجوب احتمال مصلحه است
و دفع مفسده اولی است از جلب مصلحة زیرا که دفع مفسده دائما اولی نیست از جلب
مصلحة بلکه بعض مصالح مهمه اولی هم اند از بعض مفاسد که در تزاحم واجب مثل صلوة
و بعض محرمات معلوم میشود پس باید ملاحظه اهمیة مصلحة و مفسده را باید نمود که هر یک
در صورت علم اهم تر اند در صورت احتمال اهم مقدم میباشند و مناط در ترجیح احتمالین
ملاحظه کردن این محتملین است تحقیق پس هر یک از این واجب و حرام که در حال
علم اگر تزاحم باشند مقدم مند در حال احتمال اهم مقدم می باشند و مصلحة و مفسده
مناط نیست و هیچ کدام از طرف وجوب و حرمة دائما مقدم بر دیگری نمیباشند بلکه
بحسب موارد مختلف میباشند گاهی واجب اهم و مقدم است مثل وجوب حفظ نفس که
بر غالب محرمات عند التزاحم مقدم است و گاهی حرمة مقدم است مثل حرمة تصرف
در اموال غیر که بر مثل وجوب صوم و امثال آن مقدم است و مناط اهمیة است

قوله فصل لو شک فی المکلف به مع العلم بالتکلیف من الایجاب او التحریم الخ حاصل کلام
آنکه تا بحال کلام در شک در تکلیف بود که اصل تکلیف وجوبا یا حرمة معلوم نبود
که محل حکم عقل و شرع بود با باحه و عدم عقاب در جمیع صور ان بتفصیل که معلوم شد
و اگر اصل تکلیف که وجوب یا حرمة است معلوم باشد و شک در مکلف به باشد که واجب
معلوم نباشد قصر است یا تمام یا اینکه حرمة معلوم است ولکن حرام معلوم نیست که
وطی این امرئة است یا امرئة دیگر پس این تردد گاهی بین المتباینین است
مثل صلوة ظهر یا جمعه و قصر یا اتمام و گاهی بین الاقل و الاکثر است مثل صلوة مع
السوره یا بدون سوره که ارتباطی اند یعنی اقل و اکثر ربط دارند بهم که

اگر در واقع

اگر در واقع مکلف به اکثر باشد به اقل اصلا امتثال حاصل نشده که در امتثال ربط
بهم دارند و گاهی میشوند که استقلالی باشند و ربطی بهم نداشته باشند مثل دین
که مردد باشد بین یک تومان و دو تومان که اقل اکثر استقلالی است که اگر در
واقع واجب اکثر هم باشد اقل در حد خودش امتثال است و بمقدار خودش ضمان و عقاب
را بر میدارد و لکن چون این قسم از اقل اکثر استقلالی رجوع به برائة در او بلا کلام
است و الحلال علم بتکلیف در او نیست به دل و علم تفصیلی واضح است لهذا این قسم
را داخل در اقسام شک در تکلیف میدانند و از اقسام شک در مکلف به ذکر نمی نمایند
پس شک در مکلف به سه قسم است مردد باشد مکلف به بین المتباینین یا بین
الاقل و الاکثر الارتباطیین پس در هر مقام باید بحث نمود اول در متباینین

قوله لا یخفی ان التکلیف المعلوم بینهما مطلقا و لو کانا فعل امر و ترک آخر ان کان فعلیا الخ
حاصل کلام آنکه تکلیف که معلوم است بین المتباینین چه وجوب باشد و چه حرمة یا اینکه
مطلق الزام باشد و لکن مردد باشد بین فعل این شیء یا ترک شیء آخر مثل اینکه علم
دارد که دعای عند رؤیة الهلال واجب است یا صوم امروز حرام است که علم بنوع
تکلیف ندارد که وجوب باشد یا حرمة بلکه علم بجنس تکلیف دارد که بنا بر مذاق شیخ
این قسم داخل در اقسام شک در تکلیف است نه شک در مکلف به زیرا که نوع تکلیف
در او معلوم نیست لکن چون احتیاط ممکن است و عقلا یجب حکم ملحق است
بان صورتی که شک در مکلف به باشد و علم بنوع تکلیف داشته باشد لهذا مصنف
این قسم را هم از اقسام شک در مکلف به قرار داده و در این مقام ذکر نموده
که تکلیف معلوم بین المتباینین مطلقا چه وجوب و چه حرمة و چه مردد بین الوجوب
و الحرمة لکن بشرط اینکه متعلق به دو چیز باشد نه اگر در شیء واحد باشد بجز

دوران امر بین المحذورین است و چون احتیاط ممکن نیست حکم عقل تخییر بود پس تکلیف
معلوم بین المتباینین مطلق اگر فعلی باشد من جمیع الجهات یعنی بمرتبه تامه از فعلیه رسیده
باشد که مولی اراده نموده باشد فعلا او را یا کراهة داشته باشد فعلا از این شیء که اگر
باین مرتبه از فعلیه رسید علة تامة بعث و زجر است که حکم ظاهری برخلاف او ممکن نیست
جعل شود زیرا که تناقض می‌شود و اجتماع ضدین و اجتماع اراده و کراهة لازم میاید پس اگر
این حکم معلوم در این مرتبه از فعلیة باشد پس لابد بواسطه علم اجمالی منجز می‌شود و عقاب
بر ترک او صحیح است و لابد احتیاط در همه موارد لازم است و لابد ادله برائة از حدیث
رفع و حدیث ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و حدیث الناس فی سعة ما لا یعلمون
و کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام و غیر اینها که بظاهره شامل موارد علم اجمالی
می‌شوند عقلا مخصص اند و مخصوص اند بغیر ان موردی که حکم در او فعلیه باین مرتبه باشد
زیرا که حکم فعلی در این مرتبه که فرض شده است که مولا فعلا اراده و کراهة دارد با حکم
باحه برخلاف او جمع نمی‌شود و تناقض است پس لابد این اخبار مخصوص اند بموارد
که واقع در انجا فعلی نباشد یا انکه فعلی بمرتبه اول باشد که در سابق ذکر شده که حکم
فعلی دو مرتبه دارد یک مرتبه ان با حکم ظاهری برخلاف ان جمع می‌شود و یک مرتبه
ان که فعلی تام است که مولی اراده و کراهة هم دارد با حکم ظاهری برخلاف ان
جمع نمی‌شود پس اگر این حکم معلوم بین المتباینین فعلی تام باشد لابد منجز است و عقاب
بر ترک او صحیح است و اخبار برائة جاری نیست و مانع عقلی دارد و چاره بجز وجوب
احتیاط نیست چه محصوره باشد شبهه و چه غیر محصوره کما اینکه مصنف خواهد بیان
نمود و لکن اگر ان حکم معلوم بالاجمال فعلی باین مرتبه نشد و لو فعلی بمرتبه
اول شده باشد که بنحوی است که اگر علم تفصیلی بان حکم برساند منجز می‌شود که این
از لوازم مطلق فعلیة است بهر دو مرتبه لکن در مرتبه اولی اراده و کراهة

نیست ولکن

نیست و لکن در مرتبه ثانی از فعلیة که فعلی تام است اراده و کراهة هست پس اگر ان معلوم
بالاجمال حکم فعلی تام نباشد و لو فعلی بمرتبه اول باشد پس بمقتضای حکم عقل چون
علم اجمالی را مقتضی تنجز میداند عقل لولا المانع من الشرع حکم می‌نماید بتنجز واقع و صحة
عقوبة و لکن اگر دلیلی از شرع منع نماید و ترخیص در ارتکاب اطراف بدهد و لکن
اگر دلیلی بیاید مانعی ندارد و علم اجمالی را که مقتضی تنجز است از اقتضای انداخته و
مانع می‌شود و تناقض که در اینجا هست همان تناقض است که در شبهات بدویه در موارد
اصول لازم میاید و جواب همان جواب است که حکم فعلی بمرتبه اول با ضد خودش
مثل حکم اینجا جمع می‌شود پس معلوم شد که ادله برائة و حلیة از حدیث رفع و امثال
ان اینجا جاری می‌شوند و مانع تنجز تکلیف واقع بواسطه علم اجمالی می‌شوند و از
اینجا معلوم شد که فرقی نیست بین علم اجمالی و علم تفصیلی اگر متعلق بحکم فعلی بشوند که بحکم
عقل در هر دو واقع منجز می‌شود و اطاعة هر دو واجب است و هر دو مصحح عقاب میباشند
لکن چون علم تفصیلی در نظر عقل علة تامه تنجز است و با او واقع انکشاف تام دارد
و محل جعل حکم ظاهری در مورد او نیست زیرا که جهل بالکلیه مرتفع شده لهذا شارع
اذن در ارتکاب متعلق او نمیدهد و جعل حکم ظاهری برخلاف او ممکن نیست بخلاف
علم اجمالی که چون در مورد او واقع تمام انکشاف ندارد و جهل باقی است و موضوع
حکم ظاهری که جاهل است موجود است لهذا در نظر عقل علة تامه تنجز نیست ان علم اجمالی
بلکه مقتضی است و قابل منع است لهذا ممکن است که شارع در اطراف و مورد
او جعل حکم ظاهری برخلاف نماید و معلوم شد سابقا که ان حکم فعلی که اراده و حکم
ظاهری برخلاف او ممکن بود جعل شود حکم فعلی بمرتبه اول بود نه حکم فعلی
تام زیرا که در حکم فعلی تام اجتماع ضدین می‌شود اگر جعل حکم برخلاف او بشود
پس از شمول ادله برائة بموارد علم اجمالی کشف می‌نمائیم که این حکم فعلی

مرتبه اول بوده ولکن در مورد علم تفصیلی اصلا این ادله جاری نمی‌شوند تا این
دستکشف بشود پس بواسطه علم تفصیلی که بحکم فعلی بهر مرتبه متعلق بشود حکم منجز
می‌شود و صحیح می‌شود عقاب بر او و لکن بواسطه علم اجمالی منجز شدن آن حکم فعلی
موقوف است بر عدم اذن شارع در ارتکاب و بر عدم جعل اماره یا اصل
بر خلاف آن علم اجمالی و وجهش ذکر شد که علم اجمالی در نظر عقل مقتضی است و
علم تفصیلی علت تنجز است بجهة تمام انکشاف واقع در علم تفصیلی و بقاء جهل با علم اجمالی

قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال کان فعلیاً من جمیع الجهات الخ
حاصل کلام آنکه معلوم شد که علم بحکم فعلی تام اگر باشد ادله برائة نمی‌توانند شامل
بشود و عقل اینها را تخصیص میدهد پس اگر معلوم بالاجمال فعلی تام شد تفاوتی ندارد
که شبهه محصوره و قلیل الاطراف باشد یا غیر محصوره و کثیر الاطراف باشد زیرا
که علم بحکم فعلی تام علت تامه است برای تنجز و وجوب احتیاط پس تفاوتی نیست بین محصوره
و غیر محصوره زیراکه در مورد حکم فعلی تام اذن و حکم ظاهری بر خلاف آن متناقض بوده و
لو شبهه غیر محصوره باشد پس آنچه از شیخ و مشهور مستفاد میشود که اگر شبهه محصوره باشد
احتیاط در مورد علم اجمالی واجب است و اگر غیر محصوره باشد احتیاط واجب
نیست معلوم شد که محصوره شدن یا محصوره نبودن دخلی در وجوب و عدم وجوب
احتیاط ندارد و آنچه مناط است فعلیة و عدم فعلیة حکم است چه محصوره و
چه غیر محصوره بلی ممکن است که کثرة اطراف معلوم بالاجمال که بواسطه آن کثرة
شبهه غیر محصوره میشود ملازمه داشته باشد با عدم فعلیة تامة واقع که
در هر مکانی که شبهه غیر محصوره است و اطراف کثیر است کشف نمائیم که
واقع فعلی تام نیست پس ادله برائة جاری بشوند و احتیاط واجب نباشد
و الا مجرد کثیر الاطراف شدن معلوم بالاجمال موجب رفع وجوب

احتیاط نمیشود

احتیاط نمیشود پس آنچه مناط است و موجب رفع احتیاط و جریان ادله برائة
است عدم فعلیة واقع است نه محصوره بودن و نبودن شبهه و بالجمله در نظر عقل
تفاوتی نیست بین شبهه محصوره که اطراف در او قلیل است و شبهه غیر محصوره
که اطراف او کثیر است در صورتی که حکم فعلی تام باشد که مولی فعلاً اراده دارد
و طلب واقعی دارد در اینکه در هر صورت باید احتیاط نمود و مراد مولی را باید
تحصیل کرد بلی اگر کثرة اطراف باعث بشود که اراده مولی فعلیة نداشته باشد
و حکم در آن مرتبه تام از فعلیة نباشد تفاوت دارد لابد حکم فعلی تام با حکم
فعلی غیر تام پس اگر غیر محصوره بودن باعث تفاوت در حکم شد لابد بحسب وجوب
و عدم وجوب احتیاط هم تفاوت می‌نماید و اما اگر تفاوتی در حکم معلوم بالاجمال
نباشد مجرد محصوره بودن موجب احتیاط و غیر محصوره بودن موجب عدم وجوب
احتیاط نیست و سابقاً ذکر شد که علم اجمالی و تفصیلی هم در وجوب اطاعة در مرتبه
تامه از حکم فعلی تفاوتی نداشتند و در هر جا از شارع اذن بر خلاف ممکن
بشود بلی تفاوتی از جهة اقتضا و علیة داشتند که ذکر شد قوله وقد انقدح
انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعیة مع حرمة مخالفتها ضرورة ان الخ
ظاهر کلام شیخ در شبهه غیر محصوره این است که بعد از نقل ادله بر عدم وجوب احتیاط
فرموده که آیا در شبهه غیر محصوره ارتکاب جمیع اطراف جایز است یا اینکه بمقدار
حرام بایستی از اطراف باید باقی گذاشت و اختیار مینماید که بملاحظه این ادله
موافقة قطعیة و احتیاط واجب نیست ولکن مخالفة قطعیة که جمیع اطراف شبهه
را مرتکب بشود هم جایز نیست بلکه بمقدار حرام باید گذاشت که مخالفة قطعیة نشود
و مصنف اشکال فرموده که اگر آن حکم معلوم بالاجمال در این شبهه غیر محصوره

فعلی تام است که لابد باید در جمیع اطراف احتیاط نماید و اگر فعلی تام نیست ارتکاب جایز است پس در همه اطراف جایز است و وجهی برای اینکه تفصیل بدهیم که موافقه قطعیه واجب نیست ولکن مخالفه قطعیه هم جایز نیست زیرا که این تفصیل لازم دارد که حکم فعلی باشد و نباشد قوله و منه ظهر انه لو لم یعلم فعلیة التکلیف مع العلم به اجمالا اما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه او من جهة الاضطرار الی بعضها الخ حاصل کلام آنکه از آنچه ذکر شد که مناط وجوب احتیاط فعلیة تامه معلوم بالاجمال است نه محصور بودن یا نبودن شبهه ظاهر می‌شود که اگر حکم معلوم فعلی نباشد بهر جهتی از جهات که باشد آن عدم فعلیه بجهة غیر محصوره بودن یا بجهة عدم ابتلاء مکلف به بعض اطراف که بعض اطراف معلوم بالاجمال از محل ابتلای مکلف خارج باشد مثل اینکه علم دارد که این اناء یا یک اناء دیگر که فعلا در هند است نجس است یا این کاسه یا این زمین نجس است در صورتی که برای سجده محتاج بزمین نباشد که در این نحو از موارد که بعض اطراف از محل ابتلای مکلف بیرون است حکم معلوم فعلی نیست یا بجهة اینکه مکلف مضطر است باحد اطراف معلوم بالاجمال مثل اینکه علم دارد که از این اناءها یکی نجس است ولکن مضطر است بجهة شرب باحد اینها معیناً یا مردداً که یکی از اینها را باید شرب نماید ولکن معین نیست یعنی رفع عطش مثلا بهر یک می‌شود که اضطرار الی معین یا مطلقا باعث است که تکلیف معلوم بالاجمال فعلی تام نباشد یا عدم فعلیه معلوم بالاجمال بجهة این باشد که امر است تدریجی و بجهة تدریجی بودن آن فعلیة حکم معلوم بالاجمال معلوم نیست مثل اینکه شخص علم دارد که در این ماه تا آخر یک معامله ربوی خواهد مبتلا شد یا آنکه علم دارد که سه شب از تمام لیالی شهر زوجه او حائض است و وطی آن حرام است که بجهة تدریجی بودن مکلف به که معلوم نیست امروز است یا فردا حکم حرمة فعلیه ندارد پس در همه این موارد چون واقع فعلیه تامه

ندارد لهذا

ندارد لهذا احتیاط واجب نیست و وجه عدم وجوب همان عدم فعلیه واقع است ولکن واقع فعلی تام باشد در این موارد در همه اینها احتیاط واجب است و لو تدریجی باشد زیرا که ممکن است که امر مستقبل الان فعلا باعث تکلیف نماید مثل اینکه در اول شهر حرام نماید مولی وطی مرئه را در آخر شهر که حرمة الان باشد همچنانکه قبل از موسم حج بیک ماه یا بیک سال حج واجب می‌شود بر مستطیع که لازم است برای ایجاد مقدمات نماید و خود را در اوائل ذالحجه بمکه برای حج برساند پس مجرد تدریجی بودن موجب عدم وجوب احتیاط نیست بلکه مناط در همه اینها عدم فعلیة تکلیف است پس اگر علم بفعلیة تکلیف معلوم بالاجمال حاصل شد چاره بجز ایجاب احتیاط نیست و اگر فعلیه تامه او معلوم نشد بهر سبب که باشد از جهة عدم ابتلاء یا از جهة اضطرار یا از جهة دیگر آنجا احتیاط واجب نیست و از اینجا اشکالی بر شیخ و مشهور تولید می‌شود و آن اشکال اینکه ابتلاء مکلف بجمیع اطراف شبهه در مورد علم اجمالی و کذلک محصوره بودن شبهه و عدم اضطرار مکلف الی بعض الاطراف اینها هر یک شرط وجوب احتیاط نیستند همچنانکه از کلمات شیخ ظاهر می‌شود بلکه آنچه شرط وجوب احتیاط است یک چیز است و آن فعلی تام بودن تکلیف است در مورد علم اجمالی بلی اینها ملازم میباشند و جهة میباشند برای عدم فعلیه نه اینکه مناط و شرط وجوب احتیاط میباشند قوله الاول ان الاضطرار کما یکون مانعا عن العلم بفعلیة التکلیف لو کان الی واحد حاصل کلام آنکه از ما ذکرنا معلوم شد که اگر شخص مضطر باشد به بعض اطراف معلوم بالاجمال کشف مینماید این اضطرار از عدم فعلیه تکلیف در این مورد پس در آن افراد باقیه که اضطرار نیست احتیاط در آنها واجب نیست ولکن کلام در این جهة است که اضطرار الی بعض معین موجب عدم وجوب احتیاط

است بلا کلام لکن اضطرار الی غیر معین از کلام شیخ استفاده می‌شود که موجب
عدم وجوب احتیاط نیست زیرا که اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعیین
منافاة ندارد با حرمة احدهما زیرا که شاید همان اناء که مورد اضطرار نیست
در واقع او حرام باشد و آن حرمة معلومه در هر اناء که باشد باید مکلف از
او اجتناب نماید و اندیگر را بجهة اضطرار استعمال نماید پس علم اجمالی بحرمة در
هر اناء که باشد تکلیف آور است بخلاف اضطرار الی احد الانائین معینا
که اینجا علم بحرمة موثر علی کل تقدیر نداریم زیرا که حرام اگر این مضطر الیها
باشد حرمة اثر ندارد و بواسطه اضطرار رفع شده پس علم بحرمة فعلی علی کل
تقدیر نداریم بخلاف اضطرار الی غیر معین که در اینجا چون اضطرار با اناء
معین نیست پس حرمة در هر اناء باشد واجب است اجتناب از او و اذن
در ارتکاب دیگری بواسطه اضطرار و این اضطرار آن حرمة را بر نداشته
و لکن مصنف فرموده که فرق ندارد اضطرار الی معین باشد یا غیر معین
هر دو کشف می‌نمایند از عدم فعلیة تکلیف زیرا که آنچه کاشف است از عدم
فعلیة اذن شارع است بجهة اضطرار در مخالفة و همچنانیکه اذن شارع
در احد انائین معینا منافاة دارد با فعلیة حرمة علی کل تقدیر و موجب
می‌شود که حرمة فعلی نباشد و احتیاط در باقی اطراف واجب نباشد
کذلک در اضطرار الی غیر معین هم اذن شارع در ارتکاب احد الانائین
علی التخییر هم منافاة دارد با فعلیة واقع علی کل تقدیر زیرا که اگر
حرمة بین الانائین فعلی باشد جایز نیست اذن در ارتکاب هر دو نه تعیینا
و نه تخییرا و اگر فعلی نباشد جایز است اذن در ارتکاب هم

تعیینا وهم

تعیینا و هم تخییرا پس چون اضطرار الی احدهما هست و موجب جواز ارتکاب احدهما
میباشد شرعا پس این جواز ارتکاب و لو تخییرا چون منافاة دارد با فعلیة
حرمة بین الانائین پس لابد حرمة فعلیه ندارد و احتیاط در باقی اطراف
هم واجب نیست قوله و کذلک لا فرق بین ان یکون الاضطرار کذلک سابقا
حاصل کلام اینکه فرقی نیست در اضطرار یکه موجب رفع وجوب احتیاط است بین
اینکه سابق بر علم اجمالی باشد بمعنی اینکه اول شخص مضطر بشود باحد الانائین ثم
علم اجمالی حاصل نماید بحرمة احدهما یا وجوب احدهما یا اینکه اول علم اجمالی حاصل
شود ثم اضطرار باحدهما حاصل شود زیرا که آن تکلیف معلوم لابد در واقع مقید
است بعدم عروض اضطرار پس اگر در اول امر علم اجمالی بتکلیف فعلی بین الانائین
داشت ثم مضطر شد الی احدهما این اضطرار کشف می‌نماید که آن تکلیف علی کل
حال فعلی و واجب العمل نبوده پس از اول امر احتیاط واجب نبوده بین این
دو اناء زیرا که احدهما مضطر الیها بوده است و همچنانیکه اضطرار قبل العلم مانع
فعلیة تکلیف بود اضطرار بعد العلم هم مثل او است زیرا که تکالیف شرعیه در واقع
همه مقید اند بعدم اضطرار الی خلافها پس همچنانیکه در اضطرار قبل العلم اذن
شارع در ارتکاب احدهما معینا یا مخیرا موجب رفع فعلیة تکلیف بود زیرا که
منافاة داشت با آن تکلیف فعلی کذلک اذن شارع در اضطرار موخر از
علم اجمالی هم منافاة دارد چه اضطرار الی معین باشد و چه اضطرار الی غیر معین
باشد زیرا که محتمل است که همان حرام این اناء باشد که معینا اذن در ارتکاب
او داده شد در اضطرار الی معین و شاید همان محرم این اناء باشد که
این شخص اختیار می‌نماید در اضطرار الی غیر معین پس اذن شارع در جمیع این صورت

ها منافات دارد با فعلیة واقع پس احتیاط واجب نیست در جمیع این صور قوله لا یقال الاضطرار الی بعض الاطراف لیس الا کفقد بعضها الخ حاصل اشکال انکه این اضطرار لاحق بعلم اجمالی حال او مثل حال فقدان بعض اطراف علم اجمالی است مثلا در صورتی که علم داشت که یکی از این دو انا حرام است ثم یکی از اینها مفقود شد یا علم داشت که یکی از این دو میت واجب الدفن است ثم ضیع یکی از انها را حوز دپس کما اینکه در فقدان بعض اطراف علم اجمالی بعد العلم احتیاط مرتفع نمیشود در افراد باقیه کذلک در اضطرار بعد العلم هم باید وجوب احتیاط بالفعل در شبهه وجوبی و بالترک در شبهه تحریمی رفع نشود و در باقی افراد احتیاط واجب باشد کما اینکه اگر فقدان بعض اطراف علم اجمالی قبل العلم باشد موجب رفع وجوب احتیاط در باقی میشود پس حال اضطرار بعینه مثل حال فقدان است و اگر عارض بر علم اجمالی بشود اثری در باقی افراد ندارد و احتیاط که بواسطه علم اجمالی واجب شده بود وجهی برای ارتفاع ان نیست بلکه چون بواسطه علم اجمالی سابق تکلیف منجز شد و محتمل است که باقی باشد لهذا باید احتیاط نمود در باقی تا از عهده ان تکلیف منجز برآییم و از عقوبة او فارغ شویم قوله فانه یقال حیث ان فقد المکلف به لیس من حدود التکلیف به الخ حاصل جواب انکه فرق است بین فقدان مکلف به با اضطرار بعدم ان زیرا که تکلیف اجتنب عن الحرام مقید بعدم فقدان نیست و بقاء موضوع از قیود خطاب شرعا نیست لهذا خطاب اجتنب عن الحرام در صورتی که انائین هر دو موجود باشند مطلق است و علم بهمچه خطاب مطلق که مردد بین الانائین است موجب این است که اگر یکی از این انائین هم مفقود بشود در اناء دیگر بجهة تحصیل فراغ ذمه از ان خطاب مطلق باید احتیاط نماید ولکن بخلاف

اضطرار که

اضطرار که خطاب شرعا از اول مقید است بعدم ان و از حصول اضطرار ولو بعد العلم کشف مینماییم که این خطاب اگر متعلق بان اناء بود مطلق است و اگر متعلق بان اناء مضطر الیه بود از اول مقید بوده و از اول علم بخطاب مطلق که در هر حال تکلیف او باشد نداریم پس در صورت فقدان علم بخطاب مطلق قبل الفقدان داریم و اثر این علم بخطاب مطلق وجوب احتیاط است ولو بعد فقدان احد انائین بعد العلم ولکن در صورت اضطرار علم بخطاب مطلق نداریم بلکه علم بخطاب مردد بین مطلق و مشروط داریم و ... و تا زمانی که اضطرار حاصل نشده باید احتیاط نماید ولکن بعد حصول الاضطرار علم بخطاب فعلی مرتفع میشود و علم بخطاب مردد بین المطلق و المشروط هم موجب احتیاط بعد العلم نیست و بعبارة اخری عدم اضطرار از قیود حکم است بخلاف موضوع که وجود ارتفاع او عقلا موجب ارتفاع حکم است و از مسقطات تکلیف است و در زمینه فقدان شک در بقاء و سقوط تکلیف است بعد از علم بثبوت ان بخلاف صورت اضطرار که شک در اصل ثبوت تکلیف است بعد از طرو الاضطرار این غایة تقریب کلام مصنف است ولکن خالی از تامل و اشکال نیست و اگر از مصنف در رد بینی و فواید ظاهر میشود در حیث فرق گذاشتن بین فقدان و اضطرار مجرد دعوا است و فارق نیست و او سابل هم نموده و اشاره بدفعه نموده ولعلک بالتامل ... فلا تغفل قوله الثانی انه لما کان النهی عن الشیء انما هو لاجل ان یصیر داعیا للمکلف نحو ترکه لو لم یکن له داع اخر الخ حاصل کلام انکه نهی مولی از چیزی بجهة این است که برای عبد داعی

فقدان

اضطرار

صحح ...

و باعث بر ترک ان شیء نشود اگر خود عبد داعی بر ترک ندارد و اگر خود عبد داعی بر ترک
دارد متأکد ان داعی می شود و لکن اگر موردی باشد که بواسطه نهی برای عبد داعی بر ترک
حاصل نشود بلکه ان شیء بنفسه متروک باشد مثل شراب موجود در هند برای شخص حاضر در
ایران مثلا که اصلا داعی بر شرب او ندارد و بدون نهی هم متروک است پس معلوم است
که طلب ترک همچه شرب لغو است زیرا که تحصیل حاصل است و اما در جائی که خود عبد هم داعی
بر ترک دارد طلب حاصل و لغو نیست زیرا که بر نهی مولی فوایدی مترتب است از اینکه عبد
قصد قربة مینماید در ترک و بدون نهی ممکن نبود و کذلک ممکن است که بعض شهوات مانع
از داعی خودش نشوند لولا النهی و لکن مع النهی الشرعی داعی بر ترک قوة می گیرد و غلبه مینماید
بر باقی دواعی پس نهی مولی در جائی که داعی نداشته باشد عبد بر ترک داعی بر ترک
می شود یعنی باین جهة است و در جائی که داعی دارد بر ترک موجب تأکید و قوة داعی
می شود و لکن در جائی که اصلا ان شیء از محل ابتلاء مکلف خارج است و خودش
متروک است بنفسه نهی از او و طلب ترک او از مکلف لغو است زیرا که بدون
نهی هم این ترک حاصل بود پس از عدم صحة تعلق نهی با خیر یکی از محل ابتلا بیرون
است معلوم شد که شرط است در وجوب احتیاط بعلم اجمالی اینکه همه اطراف معلوم
بالاجمال باید داخل در محل ابتلا باشند که نهی از انها صحیح باشد فعلا تا علم بتکلیف
فعلی داشته باشیم که موجب احتیاط است و اما اگر بعض اطراف معلوم بالاجمال از
محل ابتلاء مکلف خارج باشد مثل اینکه علم دارد که این اناء نجس است یا
اناء زید که در خانه او است و باز ید هم معاشرت ندارد اصلا پس در همچه
موردی علم اجمالی موجب وجوب احتیاط نیست زیرا که علم بتکلیف فعلی ندارد

زیرا که شاید

زیرا که شاید نجاسة در ان اناء زید باشد که نهی از او فعلا برای شخص صحیح نیست
پس علم ندارد فعلا بیک خطاب متوجه باو و از اینجا معلوم شد که معیار در ابتلا
و عدم ابتلاء این است که صحیح باشد که بواسطه نهی در عبد داعی و باعث بر ترک ان
شیء حاصل شود که اگر ایجاد داعی برای عبد شد برای مولی هم صحیح است نهی از ان
شیء و اگر برای عبد ایجاد داعی بر ترک ان شیء نشد برای مولی هم صحیح نیست خطاب
زیرا که مناط صحة خطاب و نهی موجود شدن داعی است برای عبد و طلب حاصل
نبودن ان شیء و لا یتوهم که اگر غرض از نهی ایجاد داعی است پس در عصاة
و فساق که مولی میداند که در انها بواسطه نهی ایجاد داعی بر ترک شرب خمر مثلا
حاصل نمی شود پس بنا براین نهی انها هم حقیقة صحیح نیست زیرا که غرض از نهی که ایجاد
داعی است برای مکلف حاصل نیست و جواب این توهم انکه غرض از نهی منحصر
نیست در ایجاد داعی که اگر نشد نهی لغو باشد بلکه در نهی مولی غرضهائی است
که یکی از انها ایجاد داعی است و غرض دیگر اتمام حجة و صحة عقوبة است که
اگر بواسطه نهی ایجاد داعی نشود بر ترک اتمام حجة می شود بر عبد و مصحح عقوبة می شود
که بدون این نهی عقاب صحیح نبود و این بخلاف ان موردی است که خارج
از محل ابتلا باشد زیرا که در انجا بر نهی مولی اصلا ثمری مترتب نیست قوله و لو
شک فی ذلک کان المرجع هو البرائة لعدم القطع بالاشتغال الخ لا اطلاق الخطاب
حاصل کلام انکه اگر شک بشود در اینکه این اناء و این موضع از محل
ابتلاء مکلف خارج است یا نه که بنا بر خروج علم اجمالی موجب احتیاط

نیست و بنا بر عدم خروج احتیاط واجب است و مرجع در این شک برائة است یعنی در این موارد که شک بکنیم که از محلّ ابتلاء خارج است یا نه رجوع به برائة مینمائیم و علم اجمالی را منجّز خطاب و موجب احتیاط نمینمائیم زیرا که علم بخطاب فعلی نداریم و چون علم بخطاب نباشد رجوع به برائة مانعی ندارد و بعضی توهم نموده اند که رجوع مینمائیم باطلاق این نهی زیرا که اگر این اناء مشتبه از محلّ ابتلاء اگر در واقع خارج باشد خطاب بالنسبه باو مقیّد و معلّق است بابتلاء که لا تشرب ان ابتلیت به و اگر از محل ابتلاء خارج نباشد خطاب همان لا تشرب است بدون قید پس شک در تقیید نهی است باید رجوع نمود باصالة الاطلاق حتی یعلم القید و مصنف فرموده که رجوع باطلاق در محلّی است که بعد الفراغ از اینکه خطاب مطلق صحیح است وکسی شک نماید که آیا مقید شده یا نه مثل اعتق رقبه و اما اگر شک در اصل صحة خطاب مطلق باشد و عدم صحة او پس جای رجوع باصالة الاطلاق نیست و بعبارة اخری رجوع باصالة الاطلاق در قیودی است که در صحة اطلاق عقلا ماخوذ نباشند و صحیح باشد خطاب مطلق و مقیداً و بمقدمات حکمه اثبات اطلاق نمائیم ولکن اگر شک در اصل صحة خطاب مطلق باشد که خطاب لا تشرب بالنسبه باین اناء زید صحیح است از مولی یا صحیح نیست معلوم است که مقدمات حکمه تصحیح خطاب نمی نماید و اینجا فائده ندارد و چون تمسک باطلاق صحیح نشد پس رجوع مینمائیم در همچه موارد باصل برائة عقلا و نقلا و قائل میشویم بعدم وجوب احتیاط قوله الثالث

فارغ بشیم

انه قد عرفت

انه قد عرفت انّه مع فعلیة التکلیف المعلوم لا تفاوت بین ان یکون اطرافه محصورة
حاصل کلام آنکه از سابق معلوم شد که مناط در وجوب احتیاط بعلم اجمالی فعلیة تکلیف است که اگر علم اجمالی بتکلیف فعلی متعلّق بشود موجب احتیاط است چه شبهه محصوره باشد و چه شبهه غیر محصوره و مجرّد غیر محصوره شدن شبهه مانع از وجوب احتیاط نیست بلی ذکر شد که غیر محصوره بودن کثیراً ما ملازم است با عدم فعلیة واقع زیرا که کثرة اطراف چه بسا موجب عسر است در احتیاط باتیان جمیع اطراف در شبهه وجوبیه و ترک جمیع اطراف در شبهه تحریمی وگاهی موجب ضرر است مالی یا جانی وگاهی موجب ضرر و عسر نیست پس آنچه مانع است از فعلیّة تکلیف معلوم از عسر و ضرر و عدم ابتلاء بجمیع اطراف و غیر اینها باید اینها را ملاحظه نمود در وجوب احتیاط و عدم وجوب آن نه اینکه محصوره بودن و غیر آن شبهه را معیار و مناط قرار بدهیم و نزاع نمائیم در اینکه مناط غیر محصوره بودن شبهه چیز است کثرة اطراف بمقداری باشد که حصر آن ممکن نباشد یا متعسّر باشد یا آنکه غالبا موجب ترک بشود یا غیر اینها پس معلوم شد که مناط در غیر محصوره بودن و عدم وجوب احتیاط عدم فعلیّة واقع است پس در هر موردی که واقع فعلی نباشد بجهة کثرة اطراف که کثرة موجب ضرر باشد در احتیاط کردن یا موجب عسر حرج باشد یا بعض اطراف بجهة کثرة از محلّ ابتلاء بیرون باشد در آنجا احتیاط واجب نیست و هر چند اطراف کثیر نباشد و حصر آن ممکن نباشد و ضوابطی که برای غیر محصور ذکر کرده اند صادق نباشد برای زیرا که معلوم شد که غیر محصوره بودن موجب عدم وجوب احتیاط نبود و معیار عدم فعلیة تکلیف معلوم بالاجمال بود و فرض این است که

در این موارد فعلی نیست و اگر تکلیف فعلی باشد چاره بجز وجوب احتیاط نیست
پس باید در مقام تمیز شبهه محصوره و غیر محصوره رجوع نمود باین امور که موجب
رفع فعلیة تکلیف میباشند از ضرر و حرج و عدم ابتلاء و غیره که در غیر این موارد هم
رفع فعلیة تکلیف می نمایند و لو غیر محصوره هم نباشد مثل اینکه وضو که موجب ضرر
است وجوب او مرتفع است و لو در حال علم تفصیلی بوجوب آن و کذلک عسر
و حرج پس مناط در عدم وجوب احتیاط وجود این امور است و در صورت
عدم وجود اینها و علم بتکلیف فعلی احتیاط واجب است و اگر شک نمائیم که
آیا موجب رفع فعلیة تکلیف موجود شده یا نه مثلا اطراف علم اجمالی کثیر است
ولکن نمیدانیم که در کثرة بحدی است که موجب عسر و یا ضرر است یا نه یا اینکه
این مقدار از اطراف که ضرر فی الجمله دارد و عسر فی الجمله دارد رفع فعلیة
تکلیف می نماید یا نه پس اگر در خود این موجب اصل عدم و استصحاب صحیح
باشد لابد رجوع باو می شود الا و اگر حالة سابقه ندارد در ضرر و حرج و امثال
آن رجوع باطلاق آن دلیل می نمائیم مثل اینکه اجتنب عن الحرام اعده
در بین صد غنم که علم دارد یکی از اینها حرام است و احتیاط از همه اینها
بجهة تلف غنم ضرر است پس شک داریم که خطاب اجتنب بواسطه لا ضرر
اینجا فعلیة ندارد و آن خطاب مقید است بعدم ضرر یا اینکه این مقدار
از ضرر هائی مقید او نیست و آن خطاب مطلق است پس چون شک
در تقیید نهی است لابد باطلاق آن دلیل اگر اطلاق داشته باشد
و در مقام بیان باشد تمسک می نمائیم و لازمه او فعلیة خطاب است

حتی در موارد

حتی در موردی که ضرر فی الجمله ثابت باشد که شک در تقیید آن دلیل باشد
و اگر شبهه مصداقی باشد یعنی معلوم است که اجتنب مقید بعدم ضرر و
عدم حرج شده ولکن این مقدار معلوم نیست که از مصادیق آن ضرر است
یا نه پس در این صورت تمسک باطلاق صحیح نیست و کذلک اگر دلیل حرمة
اجماع باشد یا آنکه دلیل لفظی باشد ولکن اطلاق نداشته باشد رجوع می شود
باصل برائة زیرا که یقین بتکلیف فعلی نداریم زیرا که بواسطه همین مقدار
از موجب ضرر و عسر شاید تکلیف فعلی نباشد و بمجرد عدم علم بتکلیف فعلی
اصل برائة است کما تقدم در شک در ابتلاء و عدم ابتلاء قوله الرابع انه انما
یجب عقلا رعایة الاحتیاط فی خصوص الاطراف مما یتوقف على اجتنابه او ارتکابه الخ
حاصل کلام در این تنبیه بیان حال ملاقی شبهه محصوره است که آیا ازاو اجتناب
واجب است یا نه یا اینکه تفصیل است که در بعض موارد واجب است و در بعض
موارد واجب نیست پس واجب است مراعات علم اجمالی و احتیاط در موردی
که بواسطه احتیاط در او علم حاصل نمائیم بترک حرام یعنی مقدمه علمیه برای آن حرام
یا واجب واقعی باشد و اما اگر مقدمه علمیه نباشد پس رعایة احتیاط بالنسبة باو واجب
نیست چه در شبهه وجوبی و چه در شبهه تحریمی اگر چه علم داشته باشیم که در واقع
در حکم شریک است با این مقدمه علمیه مثل ملاقی یک طرف شبهه که میدانیم که در
واقع حکم او حکم این اناء است که با او ملاقات نموده ولکن چون نفس اناء مقدمه
علمیه است برای حرام واقعی ولکن این ملاقی مقدمیة ندارد لهذا احتیاط
در اناء و طرف دیگر علم اجمالی لازم است ولکن ملاقی طاهر است زیرا که

باجتناب کردن از نفس انائین اجتناب از حرام واقعی موجود بین الانائین شد
و ملاقی اگر در واقع نجس باشد تکلیف علیحده است و فرد علیحده از نجس است
ولو تولید شده باشد از آن نجس ولکن خطاب علیحده و عقاب دیگری دارد که دخل
بآن معلوم بالاجمال ندارد پس آنچه از اطراف علم که مقدمه علمیه همان معلوم بالاجمال
باشند احتیاط از آنها واجب است چه در شبهات تحریمی و چه در شبهات وجوبی
و آنچه مقدمه علمیه او نباشد احتیاط در او واجب نیست ولو در واقع میدانیم که محکوم
است بحکم این طرف علم اجمالی و از اینجا حال ملاقی اطراف شبهه محصوره معلوم
شد زیرا که اگر اولا مکلف علم حاصل نمود بنجاسة احد الانائین ثم ملاقات
نمود چیزی با یکی از این دو اناء پس در این صورت واجب است احتیاط نمایند
از نفس انائین و ملاقی آن طاهر است و اجتناب از او لازم نیست زیرا که مقدمه
علمیه نجس معلوم فی البین نیست زیرا که باحتیاط کردن از هر دو اناء اجتناب از
نجس بین الانائین نموده است و شک در نجاسة ملاقی مثل شک در نجاست
یک شیء ثالث است که ربطی باین نجس نداشته باشد زیرا که بیان شد که ملاقی
اگر نجس باشد در واقع یک تکلیف حادث علیحده است و دخلی بآن تکلیف معلوم
ندارد و خود دخل عقاب علیحده دارد و چون شک در حدوث این تکلیف داریم
رجوع باصل می نمائیم و از اینجا معلوم شد که اگر کسی ادعا نماید که لازمه تنجز تکلیف
معلوم بالاجمال این است که از آن اناء و ملاقی او هم اجتناب نمائیم و الا اجتناب
از آن نجس معلوم نشده این ادعا بی وجه است زیرا که ملاقی نجس یک فرد دیگر
از نجس است که خطاب دیگری دارد و دخلی بآن نجاسة معلوم فی البین ندارد
ولو از او تولید شده پس لازمه علم بنجاسة بین الانائین همان احتیاط از خود انائین

است و دخل

است و دخلی بنجاسة ملاقی که فرد علیحده است ندارد و این علم آن نجاسة را
منجز نمینماید پس در هیچ مورد که ملاقات بعد العلم شده از ملاقی احتیاط واجب
نیست و اگر اول علم اجمالی حاصل نماید که این لباس یا این اناء نجس است
ثم علم حاصل نماید بملاقات این لباس با یک اناء دیگر و علم حاصل نماید
که این اناء نجس است یا آن اناء اول که طرف معلوم بالاجمال اول بود
و معلوم است که در این صورت حال این اناء که لباس با او ملاقات
نموده حال ملاقی شبهه محصوره است در مثال اول و اجتناب از این اناء
واجب نیست زیرا که علم اجمالی ثانی مؤثر نیست زیرا که آن اناء بواسطه علم اجمالی
اول واجب الاجتناب شده بود و علم ثانی در او اثری ندارد و چون علم اجمالی
ثانی بی اثر شد پس علم اجمالی اول که بین الاناء و اللباس بود موجب احتیاط
است از آن اناء و لباس و برای این اناء که با لباس ملاقات نموده و ملاقی برای
نجاسة او نیست مگر اینکه ملاقات نموده با اطراف شبهه محصوره و در مثال
اول معلوم شد که ملاقی طرف شبهه محصوره احتیاط در او در هیچ صورت واجب
نبود پس در این مثال از اناء که ملاقی بود اجتناب واجب نبود علی عکس مثال
اول که در آنجا از ملاقی احتیاط لازم نبود ولکن وجه عدم وجوب احتیاط در هر دو
صورت یکی است و آن اینکه اناء در این مثال و ملاقی در آن مثال اول
اگر نجس باشند در واقع فرد علیحده می باشند و خطاب علیحده دارند و دخلی بآن
نجس معلوم بالاجمال ندارند و نجاسة حادثه اخری میباشند و کذلک یعنی اجتناب
از ملاقی بالفتح واجب نیست در صورتی که علم بملاقات لباس با اناء حاصل

که ملاقی بود

نماید تمام اناء و مفقود شود یا از محل ابتلاء خارج نشود ثم علم اجمالی بنجاسة اناء ثانی و لباس
حاصل نماید که لازمه این علم اجمالی بنجاسة اناء و لباس است که ملاقی اناء
ثانی بوده و اگر همان اناء که از محل ابتلاء خارج شده بود ثانیاً محل ابتلاء مکلف
رجوع نماید احتیاط از او واجب نیست و حال او حال اناء است در مثال
ثانی و گاهی می‌شود که باید هم از ملاقی و هم از ملاقا از هر دو باید اجتناب نمود
و آن در صورتی است که اول ملاقات نماید لباس با احد انائین ثم علم اجمالی
حاصل شود بنجاسة احد الانائین که در این صورت احتیاط واجب است هم از
انائین و هم از لباس زیرا که علم اجمالی دارد و فعلا یا باید خطاب یکی در اناء ملاقا
و یکی در لباس و یا یک خطاب در این اناء آخر و این علم اجمالی هم موجب احتیاط
است پس در این نحو از موارد که ملاقات قبل العلم است احتیاط هم از
ملاقا و هم از ملاقی لازم است زیرا که معلوم بالاجمال منجز است که تا اجتناب
از لباس هم نشود علم بامتثال او حاصل نمی‌شود زیرا که از اول مردد است بین دو
خطاب یا یک خطاب نظیر اینکه علم داشته باشد که یا صلوة بر او واجب است
یا یک عتق رقبه مثلا باید اتیان بجمیع نماید تا یقین به برائة برای او حاصل شود
زیرا که متیقن در بین مردد است بین یک خطاب و دو خطاب و لازمه تنجز همچه
خطاب مردد احتیاط در جمیع اطراف و ملاقی او است پس در بعض مقامات
اجتناب از ملاقی بالکسر لازم نبود و در بعض مقامات اجتناب از ملاقا بالفتح
لازم نبود و اجتناب از ملاقی بالکسر لازم بود و در بعض مقامات اجتناب
از هر دو لازم بود هم از ملاقا و هم از ملاقی پس باید ملاحظه نمود معلوم
بالاجمال را که ملاقی بالکسر در کجا مقدمه علمیه است برای او و در کجا

مقدمه علمیه

مقدمه علمیه نیست قوله المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر
کلام در اقل و اکثر ارتباطی است که اگر علم اجمالی بتکلیف باشد که مکلف به مردد
باشد بین الاقل و الاکثر مثل صلوة مع السورة او بلا سورة که یقیناً صلوة ظهر
مثلا بر ما واجب است ولکن مردد است بین اینکه صلوة مأمور بها ده جزء است
یا نه جزء است که سوره جزء او است یا نه و مصنف فرموده چون علم اجمالی
بتکلیف فعلی بین الاقل و الاکثر هست مقتضای این علم اجمالی بحسب حکم عقل
وجوب احتیاط است باینکه اکثر را اتیان نماید و اکتفا باقل ننماید و صلوة
مع السورة بخواند تا از عهدهٔ معلوم بالاجمال خارج شود و از کلمات شیخ ظاهر
می‌شود که این علم اجمالی موجب تنجز واقع نیست و اتیان بصلوة مع السورة عقلا لازم
نیست زیرا که این علم اجمالی منحل است بعلم تفصیلی بوجوب اقل و شک بدوی
نسبة باکثر زیرا که وجوب اقل نفساً یا غیراً معلوم است زیرا که یا تمام واجب است
یا در ضمن واجب این اقل هم وجوب دارد و علی ای حال مطلوب مولی است
و در ترکش هم عقاب هست یا بنفسه یا بالغیر پس وجوب اقل و عدم جواز ترکه
بترک او معلوم است بخلاف اکثر که وجوب او احتمالی است و شک بدوی
است پس بحکم عقل این علم اجمالی منحل است بعلم تفصیلی بوجوب الاقل
و شک بدوی در وجوب الاکثر پس موجب وجوب احتیاط باتیان الاکثر
عقلا نیست و مصنف فرموده که دعوای انحلال فاسد است قطعا زیرا
که مستلزم است محال را و هر آنچه مستلزم محال باشد باطل است قطعا
و وجه اینکه انحلال علم اجمالی مستلزم محال است این است

که واجب بودن اقل علی کل حال بالنفس و یا غیراً و معلوم بودن العقاب بودن او موقوف
است بر اینکه تکلیف مطلقا چه متعلق باقل و چه متعلق باکثر باشد منجز باشد و الا
اگر متعلق باکثر باشد در واقع و منجز نباشد معلوم الوجوب بودن اقل فعلا و عقاب
بر ترک اقل علی کل حال معلوم نیست زیرا که شاید تکلیف متعلق باکثر باشد و منجز نباشد
و اقل غیریاً واجب نباشد پس علم بوجوب اقل علی کل حال فعلا موقوف است بر اینکه
تکلیف در واقع منجز باشد علی کل حال چه متعلق باقل باشد چه باکثر و اگر این وجوب
اقل که موقوف بود بر تنجز تکلیف در واقع مطلقا چه باقل چه باکثر موجب انحلال شود و
مستلزم باشد عدم تنجز تکلیف را در واقع مگر اینکه باقل متعلق شود این خلف شد
زیرا که چیزی که موقوف بود بر تنجز تکلیف باکثر موجب شده است عدم تنجز تکلیف
باکثر را یعنی لازمه توقف وجوب اقل بر تنجز اکثر این است که اکثر هم منجز باشد
و لازمه انحلال این است که اکثر منجز نباشد و این خلاف توقف است و خلف
است زیرا که لازمه وجوب اقل این است که تکلیف اکثر هم منجز است و لازمه انحلال
که اثر علم بوجوب اقل است این است که تکلیف اکثر منجز نیست و حال آنکه فرض
کرده بودیم که تکلیف او منجز است تا وجوب اقل یقینی شده بود با اینکه لازم می آید
از وجود این انحلال عدم وجود او زیرا که انحلال علم اجمالی مستلزم است
که در واقع اگر متعلق باقل باشد منجز باشد و فعلی باشد و اگر متعلق باکثر باشد
فعلی نباشد و معلوم شد که اگر تکلیف متعلق باکثر در واقع فعلی و منجز نباشد
وجوب اقل نفساً یا غیراً معلوم نمی شود و اگر وجوب اقل نفساً یا غیراً معلوم نشد
انحلال علم اجمالی بعلم تفصیلی و شک بدوی نمی شود پس لازم آمد از انحلال وجود

عدم تنجز تکلیف

عدم تنجز تکلیف باکثر که لازم میاید از او عدم وجوب اقل علی کل حال که لازم
میاید از آن عدم وجوب علی کل حال عدم انحلال علم اجمالی پس لازم آمد
از انحلال علم اجمالی عدم انحلال او و چیزی که لازم بیاید از وجود او عدمش
محال است که موجود بشود پس انحلال که از کلام شیخ استفاده می شود صحیح نشد
بلی در صورتی که اقل و اکثر ارتباطی نباشند و استقلالی باشند یعنی مصلحتی داشته
باشند که یقین داشته باشیم که اقل فی نفسه ذو مصلحة است و واجب است و احتمال
بدهیم که اکثر یک مصلحت اخرای دارد یا دو مصلحت دارد پس در همچه صورتی که مصلحت
نفسی اقل معلوم باشد و وجوبش معلوم است و علم اجمالی منحل می شود و توقف ندارد
بر تنجز تکلیف اکثر زیرا که تکلیف باکثر در واقع چه منجز باشد و چه نباشد این
اقل چون ذو مصلحة ملزمه است واجب است مثل قضای فوائت که مردد باشد
بین یک صلوة یا دو صلوة یا دین که مردد باشد بین اقل و اکثر لکن کلام ما در
اقل و اکثر ارتباطی است مثل صلوة مع السوره و بلا سوره و در اینجا یقین بوجوب
اقل علی کل حال نداریم مگر اینکه تکلیف اکثر هم منجز باشد و بعد از تنجز او
دیگر فرض عدم تنجز آن تکلیف اکثر خلف و مستلزم عدم وجود خودش می باشد

هذا مع ان الغرض الداعی الی الامر لایکاد یحرز الا بالاکثر بناء علی ما ذهب الیه المشهور الخ
باشد. از جهة شک در حصول غرض مولی هم عقل حکم می نماید که باید اتیان
باکثر نماید و باقل اکتفا ننماید زیرا که اگر اتیان باقل نماید شک داریم که آن
غرض مولی از این مأمور به حاصل شده یا نه بنا بر آنچه مذهب مشهور از عدلیه است

که اوامر شرعیه تابعند مصالح و مفاسد برا که در این افعال میباشند والطافند یعنی مقرب بان مصالح
و مبعد از ان مفاسد عقلیه اند که در این مأمور به و منهی عنها میباشند یعنی بملاحظه ان مصالح
و مفاسد کامنه در این اشیاء که عقل بعض انها را درک مینماید شارع امر نموده به بعض اشیاء
و نهی نموده از بعض اشیاء که اگر عقل هم انها را علی ما هو علیها درک می نمود امر و نهی بفعل و ترک
می نمود پس بعد از اینکه در متعلق اوامر مصالح باشد که از جهت انها مولی امر نموده پس اگر
اکثر را ایجاد نمائیم یقین داریم که ان غرض مولی که از روی مصالح واقعیه بود حاصل شده
ولکن اگر اکتفا باقل نمائیم شک داریم که ان غرض مولی حاصل شده یا نه و سابقا ذکر شده
که غرض مولی علت حدوث و بقاء امر است تا یقین بحصول او ننمائیم باید اتیان نمائیم پس
در اتیان باکثر یقین بحصول غرض مولی داریم ولکن در اتیان باقل شک داریم که غرض
مولی ساقط شده یا نه پس عقل از جهت شک در حصول غرض مولی مستقل است براینکه
باید ایجاد اکثر بنماید تا از عقوبت مولی ایمن شود قوله ولا وجه للتفصی عنه تارة بعدم
ابتناء مسئلة البرائة والاحتیاط علی ما ذهب الیه المشهور من العدلیة الخ حاصل کلام انکه
شیخ مرحوم در رسایل بعد از اینکه اشکال نموده بر قول به برائة باین اشکال که اوامر
شرعیه از روی مصالح واقعیه اند که در متعلق انها میباشد پس در اکتفا باقل شک داریم
که غرض مولی را تحصیل نموده ایم یا نه و در شک در تحصیل غرض لابد باید احتیاط نمود
تفصی نموده است و جواب داده است بدو جواب اول اینکه مسئله برائة و احتیاط
مبتنی نیست بر انچه مشهور از عدلیه قائل شده که اوامر از روی مصالح در متعلق انها است
بلکه بنا را بر مذهب غیر مشهور از عدلیه میگذاریم که قائل شده اند که اوامر از روی
مصالح میباشند فی نفس الامر لا فی المأمور به و بنا بر این مذهب شک در حصول غرض
مولی نداریم یا انکه بنا را بر مذهب اشاعره میگذاریم که منکر اند که اوامر شرعیه
از جهت مصالح و مفاسد در مأمور به میباشند و بنا بر این مذهب اجراء

برائة مینمائیم

برائة مینمائیم و ثانیا جواب داده براینکه حصول ان مصالح در مأمور به لابد باید بطریق امتثال
باشد در تعبدیات و عبادات تا ان مصلحة حاصل شود و چون بنا بر امتثال شد پس
همچنانکه احتمال هست که اکثر ذو مصلحة تامه باشد احتمال هست که قصد معرفة اجزاء ان عبادة
مفصلا در مأمور به در مقام امتثال معتبر باشد و با وجود این احتمال الیقین لحصول ان
مصلحة واقعیه نخواهیم نمود زیرا که اگر اکثر را هم بیاوریم قصد جزئیة در این سوره که مشکوک
الجزئیة است نمی توانیم بنمائیم و معرفة تفصیله باجزاء این مأمور به نداریم و اگر اقل را هم
بیاوریم احتمال میدهیم که ان مصلحة در اکثر باشد پس در هر حال مقدور نیست برای ما که
ان غرض واقعی و ان مصلحة واقعیه را بالیقین احراز نمائیم و چون این مطلب ممکن نشد
پس باید از مصالح واقعیه قطع نظر نمود و انچه متعلق امر است یقینا انرا باید اورد
تا از عقاب امر مولی خلاص شویم و انچه یقینا امر بان متعلق شده و مطلوب مولی است
و بر ترکش عقاب هست بالفعل و یا غیر اجمالا اقل است و وجوب اکثر معلوم نیست و عقاب
بر ترک او عقاب بلا بیان است این حاصل دو جواب شیخ رحمه الله است از این
[illegible] مصنف فرموده که وجهی برای این دو جواب نیست زیرا که اجراء برائة بنا
بر مذهب اشاعره چه فایده دارد برای کسی که قائل است بمذهب مشهور از عدلیه که اوامر
شرعیه تابع اند از مصالح فی المأمور به بلی برای کسی که قائل بان مذهب باشد فایده دارد
و کذلک بنا بر مذهب غیر مشهور از عدلیه که مصالح در امر هست اجراء برائة نمودن
چه فایده دارد برای مذهب مشهور و کسی که قائل بان مذهب مشهور است بلکه
ممکن است که گفته شود که غیر مشهور که قائلند که مصالح در امر است ممکن است
که بگویند که انچه داعی و باعث مولی است که امر نماید همین مصلحة در مأمور به
است و لو نفس امر مولا هم مصلحة دارد لکن داعی بر این امر ذو مصلحة مصلحة

در المأمور به است پس بنا بر این قول اهم باید تحصیل آن مصالح در المأمور به نموده پس
این جواب ثمری ندارد واما جواب ثانی که احتمال اعتبار قصد وجوب در اجزاء
عبادة بود پس معلوم است که قصد وجوب و ندب اجزاء واجب نیست برای احتمال
اعتبار انها در عبادة زیرا که اگر قصد وجه اجزاء مفصلا معتبر بود در این صورت احتیاط
در اقل واکثر ارتباطی ممکن نبود زیرا که نمی تواند قصد وجوب نماید و حال آنکه شکی نیست
که احتیاط باتیان اکثر ممکن است واین کاشف است از اینکه قصد وجوب در
اجزاء عبادات معتبر نیست ولکن که میگوید که عبادات را باید بعنوان وجوب و علی
وجهه باید اتیان نمود مثل علامه رحمه الله مقصود او وجه نفس عبادة است یعنی صلوة
واجب را بعنوان وجوبش اداء نماید نه اینکه اجزاء واجب را هم باید بعنوان وجوب
غیری و عرضی انها باید آورد پس قصد وجه اگر معتبر باشد در نفس عبادة که واجب
نفسی است معتبر است نه در اجزاء عبادة که کل جزء جزء آن را باید بعنوان وجوب
غیری یا استحباب باید ایجاد نمود پس قصد وجوب اجزاء بی وجه است وچون قصد وجوب
در این جزء مثل سوره معتبر شد پس مکلف قصد وجوب نفسی می نماید در صلوة مع السوره
علی نحو الاجمال و بدون تعیین اینکه بنا بر فرد واجب است یا آنکه بدون سوره
فرد است و سوره از مشخصات طبیعة است وخارج است از حقیقة صلوة و مأمور به
در واقع اگر اکثر باشد ایجاد شده و اگر اقل باشد هم ایجاد شده واحتمال مشتمل
بودن این صلوة بر زیاده از فرد واجب زیرا که اگر در واقع اقل واجب باشد
این سوره زیاد شده است این احتمال زیاده مضر بقصد وجوب نفسی در
مجموع صلوة علی الاجمال نیست که قصد نماید صلوة واجب بجا میآورم در صورتی که
قصد وجوب در این سوره ننماید زیرا که وجود این سوره در

مصحح شده

این صلوة مثل

این صلوة مثل سایر مشخصات این فرد است که در این مکان واقع شده یا در این مسجد
واقع شده که مضر بصدق طبیعة صلوة واجب بر این فرد نیست بلی اگر مضر بود که اگر
در واقع جزء نباشد مبطل صلوة باشد البته منافاة دارد ولکن چون سوره بنحوی
است که اگر در واقع جزء است که مقوم طبیعة است واگر جزء نباشد مثل سایر
مشخصات طبیعة است در اینکه طبیعة با وجود وعدم او بر هر صادق است پس
مثل سوره مانع از قصد وجوب نفسی در صلوة علی الاجمال نیست پس مکلف قصد وجوب
نفسی می نماید در اکثر و اتیان می نماید ویقین دارد که غرض و مصلحة که در مأمور به
بود حاصل شده زیرا که سوره اگر در واقع جزء باشد که جزء مقوم طبیعة است واگر جزء
نباشد جزء طبیعة صلوة واجب نیست لکن جزء فرد صلوة واز مشخصات فرد است وطبیعة
صلوة واجب بر این فرد با این مشخص صادق است واین سوره جزء مصداق وجزء فرد است
مثل سایر مشخصات فردیه که طبیعة بر آن افراد با آن مشخصات صادق است بلی اگر
این جزء مشکوک مردد باشد امرش بین اینکه جزء صلوة است یا مقارن است با آنچه
جزء است که خود این بر فرض جزء طبیعة نبودن از مقارنات مأمور به است یا مستحب
در الصلوة است نه از مشخصات فردیه در اینجا هم یقین داریم که طبیعة صلوة واجب بر این
اکثر صادق است یا تماما اگر این سوره هم جزء باشد یا به بعض اجزائه اگر سوره
در واقع جزء نباشد و مقارن باشد پس در هر حال یقین داریم بصدق صلوة با ایجاد
اکثر پس قصد وجوب نفسی چه غایتاً وچه وصفاً ممکن است برای مکلف وچون ممکن
شد پس یقین ندارد که امتثال نمی تواند بنماید ولابد است که از عقاب خود را
باید تخلص نماید همچنانکه منع در سوره ملکه امتثال ممکن است وتحصیل غرض لازم است

پس باید از باب تحصیل غرض اتیان باکثر نماید و هرگز جواب شیخ متمم نشد با اینکه اصل
اعتبار قصد وجه در عبادات معلوم العدم است و دلیلی بر اعتبار آن نیست و احتمال
در اعتبار او ساکت است و محل کلام در مسئله برائة و اشتغال در اقل و اکثر هم مخصوص
بعبادات نیست بلکه هر واجبی که مردد باشد بین الاقل و الاکثر این استدلال در او
جاری است و این اشکال بر جواب دفعه ثانی شیخ است که از جهة عدم تمکن از امتثال در
قصد وجه جواب داده بود یعنی این جواب بر فرض تسلیم در عبادات جاری است
و اما غیر عبادات پس بمقتضای علم اجمالی و شک در حصول غرض در آنها وجوب احتیاط
است قوله مع انه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیهما علی وجه ینافیه التردد
و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعاته الخ این اشکال دیگر است الضعیف بر جواب ثانی شیخ علیه الرحمه
و حاصل اشکال اینکه اگر بنا باشد که در عبادات قصد وجه باین نحو که ذکر شده است که حتی
وجوب غیری اجزا باید قصد بشود و باید معلوم باشد که کدام جزء واجب و کدام واجب نیست
که منافاة دارد با تردد و احتمال جزئیة زیرا که در حال تردد و احتمال علم ندارد
بجزئیة اجزاء و شک دارد که سوره جزء هست یا نه پس بنا بر این مبنا اصلا وجهی
برای مراعات علم اجمالی و لزوم اتیان باقل هم نیست زیرا که واجب است ما تواینم علی
وجهه اتیان نمایم و بواسطه جهل بجزئیة سوره متعذر میشود اتیان بصلوة مأمور به
علی وجهه پس اتیان باقل هم وجهی ندارد زیرا که محصل غرض معلوم نیست یا فرض و اگر
فرض نمایم که محصل غرض هست پس اکثر بواسطه او یقین بنمایم که غرض حاصل میشود
لابد باید اتیان باو نمایم و آن اکثر است پس محصل اشکال این است
که اگر قصد وجه معتبر است مفصلاً پس اصلا نه اتیان باقل و نه اتیان باکثر
اصلا لازم نیست اگر تحصیل غرض بآنها نمیشود کما هو المفروض و اگر تحصیل غرض

ممکن است

ممکن است پس شکی نیست که در اتیان باقل یقین بحصول آن غرض نیست و در اتیان
باکثر یقین بحصول او هست پس لابدیم که اتیان باکثر نمایم تا از احتمال لغو و خطاب
و عقاب آسوده باشیم پس در صورت عدم حصول غرض اصلا امتثال لازم نیست
و در صورت حصول او لابد باید احتیاط نمود باتیان اکثر تحصیلا للغرض پس عقل
در همچه شبهات بملاحظه علم اجمالی و شک در حصول غرض حکم مینماید که باید احتیاط
نماید و اکثر را بیاورد قوله و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل حدیث الرفع قاض الخ
حاصل کلام اینکه بحکم عقل در اقل و اکثر ارتباطی احتیاط واجب بود ولکن ادله
برائة نقلی مثل حدیث رفع شامل ما نحن فیه میشود و تعیین مأمور به را مینماید زیرا که
منشأ شک در اینکه مأمور به اقل است یا اکثر شک در جزئیة و عدم جزئیة سوره است
و حدیث رفع جزئیة سوره را رفع مینماید زیرا که از جمله تسعه مرفوعه یکی هم ما لا یعلمون است
و جزئیة سوره معلوم نیست پس مرفوع است پس بواسطه حدیث رفع از جهة جزئیة او اگر
در واقع هم جزء باشد از سوره میشویم و بحکم عقل مأمور به معین میشود در اقل
قوله لا یقال ان جزئیة السورة المنسیة مثلا لیست بمجعولة و لیس لها اثر مجعول الخ
گفته نشود که حدیث رفع امری را رفع مینماید که وضع آن در ید شرع باشد یعنی امر مجعول
شرعی باشد مثل وجوب و حرمة مثلا یا اثر شرعی داشته باشد یعنی حکمی داشته باشد که
حدیث رفع در حال جهل و نسیان اثر او را بردارد و آن حکم را رفع نماید و جزئیة
سوره در ما نحن فیه در حال جهل امر مجعول نیست زیرا که جزئیة سوره برای صلوة امری است
واقعی که در واقع در مصلحة صلوتی دخل دارد که اگر آن مدخلیة در واقع هست
جزء است و اگر آن مدخلیة نیست بجعل آن مدخلیة که امر واقعی است حاصل نمیشود
و اما جزئیة آن سوره برای صلوة مأمور به باین است که شارع امر خود را

به بر دیم بر اینکه این سوره در او است مثل اینکه بگوید صلّ مع السوره مثلاً که در
مأموربه با مرتفع سوره هم ملاحظه شده است در موضوع امر و متعلق امر و ان منشأ
انتزاع جزئیة سوره است برای مأموربه که اگر امر روی همه مرکب رفت انتزاع
جزئیة برای سوره می‌شود و اگر امر روی همه مرکب نرفت و متعلق شد بمرکبی که خالی
از ملاحظه سوره باشد لابد سوره جزء مأموربه نیست پس در هر حال جزئیة مجعول
نیست بلکه در اولی امر است علی الواقع و در ثانی امر است انتزاعی و نه امر واقعی
قابل رفع است و نه امر انتزاعی و اثر شرعی هم ندارد جزئیة که در حال جهل حدیث
رفع ان اثر را بردارد و مصنف نسیان را من باب المثال فرموده چون حال نسیان
هم بعینه مثل حال جهل بجزئیة است والّا فالحق فیه حال جهل است نه نسیان
و چون در حال نسیان توهم این هست که جزئیة سوره اثر شرعی دارد و ان وجوب
اعاده است بعد از رفع نسیان و متذکر شدن شخص که چون سوره در واقع جزء
بوده اعاده صلوة واجب است جواب داده است مصنف از این توهم که وجوب
اعاده اثر بقاء امر اول است نه اثر جزئیة سوره در حال النسیان یعنی بعد از تذکر
ملتفت می‌شود که مأموربه را نیاورده و امر باقی است پس بحکم عقل باید اطاعت
نموده بیاورد نه اینکه اثر جزئیة سوره است و بر فرض تسلیم اینکه وجوب
اعاده اثر بقاء امر اول نیست بلکه اثر جزئیة سوره است زیرا که اگر سوره
جزء نباشد امر اول باقی نمی‌ماند بلکه ساقط می‌شود پس از اثر جزئیة سوره
در این حال نسیان بقاء امر اول است و اثر بقاء وجوب اعاده
است جواب میدهیم که وجوب اعاده اثر شرعی جزئیة نیست زیرا که وجوب

اعاده عبارة

اعاده عبارت است از حکم عقل بوجوب اطاعة امر سوره ثانیاً و این اثر
شرعی جزئیة نیست بلکه حکمی است عقلی قوله لانه لیقال ان الجزئیة وان
کانت غیر مجعولة بنفسها الا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها الخ حاصل جواب
انکه جزئیة سوره برای صلوة مأموربه اگرچه مجعول بنفسه نیست و اثر شرعی هم ندارد
لکن مجعول بتبع است و مجعول است بملاحظه منشاء انتزاع یعنی جزئیة امری است
که انتزاعی است که انتزاع شده است از اینکه سوره امر جزء را برده باشد بصلوة
مع السوره که از همه امر به همه مرکب انتزاع جزئیة برای سوره می‌شود و اگر امر خود را
متعلق نموده باشد بصلوة بدون سوره انتزاع جزئیة نمی‌شود پس منشأ انتزاع
جزئیة سوره در ید شارع است جعلاً و [illegible] و رفعاً و وضعاً پس قابل است
که بملاحظه منشاء و انتزاع حدیث رفع و امثال ان شامل شود او و جزئیة سوره
را در حال جهل و نسیان رفع نماید و چون جزئیة رفع شود شک در حصول غرض
مولی نداریم و مأموربه شرعاً معلوم می‌شود قوله لانه یقال انما یکون مقدار رفع الامر الا
انتزاعی برفع منشأ انتزاعه الخ حاصل اشکال انکه رفع جزئیة سوره موقوف
است براینکه منشأ انتزاع او را رفع نماید و منشأ انتزاع ادای امر است
و اگر امر را برداشت امر دیگر نیست بصلوة و صلوة بلا امر میماند و لعبارة
اخری یک امر است از شارع بصلوة یا با سوره و یا بدون سوره و اگر حدیث
رفع ان امر را بردارد پس نسبة بباقی اجزاء امر دیگری از شارع نیست

که اطاعة او واجب باشد پس اگر در واقع امر متعلق است الصلوة سیم السوره بواسطه
حدیث رفع الجهل وجوب واجب از صلوة مرتفع می شود و اگر در واقع متعلق است الصلوة
بدون السوره که حدیث رفع اصلا محلی ندارد و قوله لانه تعالی لهم وان کان ما
ارتفاعه باارتفاع منشا انتزاعه الآن الخ حاصل جواب آنکه بلی رفع جزئیة
سوره برفع منشا او است ولکن از شارع امر آمده است الصلوة در دایات
از نهی دائمه آمده است برای بیان اجزاء و شرائط صلوة و این حدیث رفع
حاکم است نسبت بانها مثلا روایة دلالة دارد برانکه لا صلوة الا بفاتحة الکتاب
که دلالت دارد بر جزئیة او مطلق در حال جهل و نسیان و اضطرار و غیره و حدیث
رفع جزئیة او را اختصاص میدهد بحال علم و تذکر و اختیار ولکن امر صلوة
بحال خود باقی است و این ادله داله بر جزئیة و شرطیة مقید می شوند و مخصص
می شوند بواسطه حدیث رفع ولکن امر صلوة ساقط نمی شود و مرتفع نمی شود
قوله الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بین المشروط بشیء و مطلقه و بین الخاص
حاصل کلام آنکه از آنچه مذکور شد در اقل اکثر ارتباطی مثل صلوة نسبت باجزاء آن
مثل سوره از آنکه عقلا لابد جای قاعده اشتغال است و برائة عقلا جاری نمیشود
معلوم شد حال مشروط و بی شرط یعنی اگر دوران امر بشود در مکلف به بین مطلق مثل
رقبه و مشروط مثل رقبه مومنه زیرا که در اینجا هم اگر دوران بشود عقل حکم می نماید
بوجوب احتیاط و اتیان مشروط بهمان بیان سابق و وجهی برای انحلال علم
اجمالی بمعلوم تفصیلی و شک بدوی بهمان نحو که در اجزاء گفته شده بود نیست
و کذلک اگر مکلف به مردد باشد بین الخاص والعام مثل انسان و حیوان

که معلوم نباشد

که معلوم نباشد که مکلف به حیوان یا انسان است و در اینجا امر ظاهر تر است
که علم اجمالی منحل نیست زیرا که در اجزاء گفته می شد که اقل وجوب او معلوم است
یا نفساً و یا غیراً بخلاف اکثر که وجوب او معلوم نیست ولکن در مشروط و مطلق و خاص
و عام نمی توان گفت که وجوب عتق مطلق رقبه معلوم است یا نفساً و یا غیراً و کذلک
وجوب اتیان بحیوان واجب است یا نفساً و یا غیراً زیرا که این رقبه و حیوانیة که انتزاع
شده اند از ذات مأمور به و اجزاء تحلیلی عقلی مأمور به میباشند مقدمه نیستند و وجوب
مقدمی غیری ندارند و اینها منتزع از نفس مأمور به میباشند و آنچه واجب است بوجوب
نفسی نفس مأمور به است و چون اینها وجوب غیری ندارند نمی توانیم که بگوییم که ما علم داریم
بوجوب اینها یا نفساً و یا غیراً پس علم اجمالی منحل نمی شود و اگر گفته شد که اینجا هم ممکن
است تصویر انحلال باینکه بگوییم که این رقبه و حیوان مطلق بنفسه یا نفساً و یا بتبع الغیر
و علی ای حال طلب به اینها آمده است پس طلب اینها یقینی و مطلق بودن خاص
و مقید مشکوک است پس علم اجمالی اینجا هم منحل می شود جواب این است که مصنف رحمه الله
اشاره فرموده است که وجود مطلق در ضمن مقید غیر وجود او است در ضمن مطلق
یعنی کلیتی که وجود حاصل می نماید در ضمن فرد مقید غیر آن وجودی است که در ضمن فرد
دیگر موجود شده و کذلک حیوانی که در ضمن انسان موجود است غیر آن حیوانی است
که در ضمن فرس و بقر موجود است و چون متباین شد و غیر هم شد نمی توان گفت
که حیوان معلوم الوجوب است یا نفساً یا مع الغیر زیرا که الحیوانی که مع الغیر واجب

است غیر از حیوانیت که در ضمن فرس اتفاقی موجود است و اینها متباین میباشند
و کذلک رقبه و رقبه مؤمنه که اینها متباینین نمیباشند یعنی این رقبه که
در ضمن مؤمنه موجود است مباین است با آن رقبه که در ضمن کافره موجود است
پس علم نداریم بوجوب عتق رقبه یا مطلقاً و یا مقیداً یعنی آنچه مطلق است
غیر از وجودی است که در ضمن مقید است و کذلک صلوة مشروطة بالطهارة
غیر از صلوة است که این شرط را ندارد پس علم اجمالی منحل نمیشود زیرا که چیزی
که وجوب او معلوم باشد علی کل حال نداریم با اینکه اگر این بیان تمام هم باشد
جواب این در سابق داده شد و ذکر شد که علم اجمالی منحل نخواهد شد و این لازمه
مستلزم لازم و محال بود که تقدم سابقا علی برائة نقلیه مثل حدیث رفع و امثال
آن در دوران امر بین المطلق و المشروط جاری است همچنانکه در اجزاء
ذکر شد که بواسطه حدیث رفع شرطیه شیء مشکوک را در حال جهل رفع می‌نمائیم
مثل جزئیه بهمان تقریب سابق ولکن در خاص و عام برائة نقلیه هم جاری
نیست زیرا که خصوصیتیه که در خاص هست چیزی نیست که بشود بحدیث رفع
او را برداشت زیرا که مثل انسانیة در مأمور به مردد بین الانسان والحیوان
امر مجعول شرعی نیست و منتزع از امر شرعی هم نیست بلکه منتزع از ذات مأمور به
است و مأمور به معلوم نیست که حیوان است یا انسان و معلوم است که این از
قبیل متباینین است مثل صلوة ظهر یا جمعه در همه جا که لابد باید احتیاط
نمود همچنانکه

نمود همچنانکه در همه متباینین بنا بر این است زیرا که خصوصیتیه که در احد متباینین
هست مثل ظهر یا جمعه مثلا چیزی نیست که بشود بحدیث رفع برداشت بخلاف شرطیه
و جزئیه مأمور به که معلوم شد که رفع آنها و جعل آنها بالتبع بدست شارع است و از اینجا
فرق بین مشروط و خاص هم معلوم شد که شرط عبارة از چیزی است که منتزع از
نفس مأمور به و ذات او نباشد بلکه خصوصیتیه خارجیه باشد که شارع در مأمور به وجود
اخذ نموده باشد که بدون او مأمور به حاصل نشود مثل طهارة در صلوة و ایمان
در رقبه و خاص عبارة از آن وصفی است که منتزع باشد از نفس ذات مثل
انسانیة انسان و ظهریته و خصوصیتی صلوة که در صلوة ظهر هست که او را مباین نموده
با جمعه پس آنچه را که خاص میگویند که خصوصیتیه او ذاتی و بید شارع نباشد و از امر
شارع انتزاع نشده باشد بخلاف شرط مأمور به که انتزاع شده است
از امر مولی بیک وجه خاص فافهم فان الفرق بین الخصوصیة والشرط دقیق

هذا قوله الثانی انه لا یخفی ان الاصل فیما اذا شک فی جزئیة شیء او شرطیته له
حاصل کلام آنکه اگر شک شود در جزئیة چیزی مثل سوره و قرائة مثلا یا شرطیه
آن در حال نسیان یعنی اینکه در حال ذکر میدانیم بحسب ادله اینها جزء صلوة
میباشند که اگر عمداً کسی ترک نماید صلوة باطل است ولکن اگر در حال نسیان
ترک کرد حمد را و ندانستیم که حمد در حال نسیان هم جزء است یا نه و جزئیه او
مخصوص بحال التذکر بوده پس شک در جزئیه او داریم و کذلک شرط و اصل [illegible]

و مقتضای قاعده در این مسئله مثل اصل شک در جزئیه و شرطیه شیء است که
ذکر شد که عقلا مقتضای حکم عقل اشتغال است چه در جزء و چه در شرط
ولکن شرعا حدیث رفع در واینه یجب و امثال آن جاری میباشند و مقتضای اینها
عدم شرطیه و الاکتفا بالاقل است و در صلوة خصوصا مثل لاتعاد الصلوة الا من
خمس هم وارد شده است که دلالت دارد بر عدم وجوب اعاده صلوة مگر در رکوع
و سجود و قبله و وقت و طهارة که اگر غیر اینها نقص بشود در صلوة نسیانا و سهوا
نباید اعاده بشود پس مقتضای حدیث رفع و امثال آن عدم جزئیه و عدم
شرطیه مشکوک است مطلقا در هر مرکب ارتباطی چه صلوة و چه حج و طواف
و صوم و غیره و در صلوة هم حدیث رفع دلالت دارد و هم لاتعاد و لکن اگر
ادله برائة شرعیه و لاتعاد نبود عقل حکم می نمود بوجوب اعاده بر نسیه مثل حمد
را مثلا که شک داریم که در حال النسیان هم جزء است یا نه ترک نموده باشیم
نسیانا پس اصل عقلا اشتغال است در مشکوک الجزئیة و مشکوک الشرطیة در
در حال النسیان که باید اعاده نماید همچنانکه اگر جزئیه و شرطیه مطلقا
چه در حال ذکر و چه در حال النسیان ثابت بود یعنی عقل همچنانکه در
حال ثبوت جزئیه و شرطیه مطلقا حکم بوجوب اعاده می نماید در حال
شک در شرطیه و جزئیه در حال النسیان هم حکم بوجوب اعاده مینماید
اگر ادله برائة نقلیه مثل حدیث رفع و امثال آن و لاتعاد الصلوة
نبود و لکن چون این ادله موجود میباشند و بر حکم عقل حکومت دارند
لهذا اعاده واجب نیست و اصل ثانوی عدم وجوب اعاده است

قوله ثم لا یذهب

قوله ثم لا یذهب علیک انه لا یمکن رفع الجزئیة و الشرطیة فی هذا الحال الخ
حاصل مطلب آنکه از ظاهر کلمات شیخ رحمه الله استفاده میشود که نمیشود
جزئیه و شرطیه چیزی مخصوص بحال تذکر باشد و در حال النسیان جزء نباشد
و مأمور به غیر مأمور به متذکر باشد زیرا که ناسی را نمیشود بخصوصه داد بخطاب
خاصی مثل یا ایها الناسی یجب علیک الصلوة بلا قرائة مثلا زیرا که بواسطه
این خطاب ناسی از ناسی بودن خارج میشود و متذکر میشود پس چون خطاب
علیحده باو صحیح نیست لهذا باید قائل بشویم که این جزء در نسیان شده در حق
همه جزء است و صلوة ناسی فاقد جزء است و مأمور به نیست لکن
دلیل مثل لاتعاد الصلوة و امثال آن دلالت نموده بر اینکه شارع غیر
مأمور به را بعوض مأمور به قبول نموده از ناسی مثل صلوة جهر در موضع اخفات
و تمام در موضع قصر که غیر مأمور به است که قبول شده بجای مأمور به و مصنف رحمه الله
در مقام دفع این مطلب است و بیان فرموده که مخفی نماند همچنانکه بواسطه
حدیث رفع ممکن است جزئیه و شرطیه شیء مشکوک الجزئیة و الشرطیة
را رفع نماییم کذلک ممکن است که مولی بنحوی خطاب نماید که جزئیه و
شرطیه این شیء مخصوص بشود بمتذکر و از اصل برای ناسی جزء و شرط نباشد
باین نحو که امر نماید بعنوان عام مثل ایها الناس و امثال آن الصلوة بدون
سوره پس دلیل دیگری دلالت نماید که در حق متذکر سوره هم جزء است
پس امر شده است ناسی بصلوة بلا سوره بدون لزوم محالی و کذلک

اگر خطاب نماید بناسی مثل یا ایها الرجل یجب علیک الصلوة بلا سورة که هم دلالت
می‌نماید بر عدم وجوب سوره در حق او پس ممکن است توجه خطاب بناسی بنحوی
که از ناسی بودن خارج نشود و چون توجه خطاب باو ممکن شد جزئیت مخصوص
باشد بحال ذکر ممکن است و صلوة ناسی هم امر دارد و مأموربه است غایة
الامر آنکه ناسی و متذکر هم موضوعند مثل مختار و مضطر و مسافر و حاضر و لازم
نمی‌آید که ملتزم بشویم که غیر مأموربه قائم مقام مأموربه شده است تعبداً بلکه میگوییم
که خطاب اقیموا الصلوة و ادله جزئیه و شرطیه عموم دارند و ناسی و متذکر هر دو
شاملند و حدیث رفع و لاتعاد تخصیص میدهند ادله جزئیه و شرطیه را بحال
تذکر و در حال نسیان صلوة واجب است بر او بهمان امر اقیموا الصلوة و لکن
بدون سوره و بدون شرط مشکوک پس معقول هست که جزئیه و شرطیه مخصوص
بحال ذکر باشد و صلوة هم برای ناسی مأموربه باشد قوله الثالث انه ظهر مما مر
حال زیادة الجزء اذا شک اعتبار عدمها شرطا او شطرا فی الواجب مع خاصل
کلام آنکه از آنچه در جزئیه و شرطیه مشکوک ذکر شد حال زیادتی جزء هم
معلوم شد که اگر کسی مثلا در صلوة یک حمد و دو سوره اتیان نماید و شک داشته
باشیم که زیادتی یک سوره موجب بطلان صلوة است یا نه بجهة اینکه احتمال
میدهیم که در صلوة شرط شده است عدم زیادتی سوره و اگر سوره زیاد بشود
صلوة فاقد شرط خواهد شد و باطل خواهد بود و این هم از مصادیق شک
در شرطیه است و تصور این مطلب که شک در زیادتی جزء داشته و احتمال
بدهیم که عدم این زیاده جزء شرط صلوة است وقتی محقق میشود که این

جزء مثل

جزء مثل سوره که جزء صلوة است جزء باشد لا بشرط و لقید وحدت و بشرط
لا ماخوذ نشده باشد در مرکب و الا اگر جزء در جزء بودن بشرط لا و بشرط
وحدت ماخوذ باشد زیاد نمودن سورهٔ دیگر باعث میشود که سوره اول هم
جزء مأموربه نباشد و مأموربه باطل میشود بجهة نقیصه جزء از جهة زیادتی
جزء پس زیادتی جزء که محل کلام است در وقتی است که بدانیم که یک
سوره لا بشرط جزء صلوة هست و سوره دیگر زیاد نموده مکلف و احتمال دارد
که عدم این سوره در مرکب ماخوذ باشد مثل اینکه عدم حدث و عدم تکلم ماخوذ
است در صلوة و محتمل است که عدم این شرط نباشد و جزئی که مرکب است پس
در همه صور ... که شک در شرطیه عدم این زیاده است از ما ذکرنا سابقا
حال معلوم شد که مقتضای ادله برائة نقلی از حدیث رفع و امثال آن حکم
بعدم شرطیه است و صلوة با این زیاده که عمدا و تشریعا در صلوة دو سوره خوانده
یا جهلا قصوراً یا تقصیراً خوانده در همه این حالات صلوة صحیح است و لو در صورت
تشریع فعل حرام نموده که قصد جزئیت ما لیس بجزء نموده و این تشریع حرام است
و لکن دخلی باصل صلوة ندارد بلی در یک صورت باطل است که خواهد مصنف
بیان نمود و لکن در با فی صور جهل و سهو صلوة صحیح است زیرا که بمقتضای حدیث
رفع عدم این سوره زایده شرط صلوة نیست و صلوة صحیح و جامع اجزاء و شرائط است
بلی اگر این ادله برائة نقلی موجود نبود برائة عقل حکم می‌نمود باشتغال و وجوب
اعاده همچنانکه در شک در جزئیه و شرطیه گذشت بهمان بیان

قوله نعم لو كان عبادة واتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزايد دخل فيه لما يدعو اليه الخ
بلی اگر صلوة را ان مرکب را که شک در شرطیة عدم زیاده چیزی در او داریم عبادة باشد
که قصد قربة و امتثال در او شرط است مثل صلوة و مکلف ایجاد نماید او را با زیادهٔ
سوره و قصد او چنان باشد که اگر در واقع دو سوره در صلوة لازم نباشد امر اینه
ایجاد صلوة نمی نمود که داعی او مقیّد است پس در این نحو از تشریع صلوة باطل است
یا مطلقا زیرا که این مکلف آنچه مأمور به است قصد نه نموده و امر با و داعی نشده
و آنچه ایجاد نموده امر ندارد یا بفرض زیرا که مأمور به صلوة با یک سوره است
پس اگر در واقع این سوره زاید هم جزء باشد این مکلف چون علم با امر ندارد و بایه
قصد امر صلوة با یک سوره نماید نه اینکه قصد امر صلوة با دو سوره نماید پس صلوة
او باطل است یا اینکه محتمل است که اگر در واقع این سوره زایده جزء باشد
صلوة این متشرع صحیح است زیرا که صلوة با دو سوره ایجاد نموده و در واقع هم امر
داشته اگر چه او علم نداشته و اگر بیک سوره اکتفا می نمود مجزی نبود و اما
اگر در واقع این سوره زایده جزء نبوده پس صلوة او باطل است بجهة تشریع
زیرا که آنچه مأمور به است قصد ایجاد او را ننموده و چیزی را که امر ایجاد نموده
که امر ندارد پس عمل متشرع در این صورت باطل است زیرا که امتثال امر مولی
ننموده است و عقل هم که حاکم باب اطاعة و عصیان است حاکم بخلاف فعل
این مکلف بوده و حکم نموده باشتغال پس عمل این مکلف متشرع هم خلاف
شرع و هم خلاف حکم عقل است و اما اگر تشریع او باین نحو باشد که اتیان صلوة
مع السورتین مرغایة لامره و قصد او هم این است که سوره باید جزء باشد و لکن
اگر سوره جزء هم نباشد امر داعی او هست و صلوة را لامره ایجاد می نماید که

زیادهٔ

زیادتی و جزئیة سوره ثانیه قید نیست در نظر او پس در این صورت صلوة او صحیح است مطلقا
چه در واقع جزء باشد چه نباشد اما اگر در واقع جزء باشد که معلوم است
اتیان مأمور به واقعی نموده است و اگر در واقع جزء نبوده پس صلوة او صحیح است
زیرا که لامره موجود شده است و تشریع او خارج از صلوة است و اعتقاد
و قصد کرده است که باید این سوره مدخلیة داشته باشد در مأمور به و در واقع
مدخلیة نداشته پس صلوة را لامره ایجاد نموده است غایة الامر اینکه در تطبیق
مأتی به با مأمور به خطا نموده است و خطاء در تطبیق ضرر ندارد در صورتی که امر
مولی داعی و محرّک عبد باشد بصلوة و لو اعتقاد فاسدی هم نموده باشد پس صلوة
او صحیح است و قصد قربة دارد و در این صورت بخلاف صورة سابقه و اما
در صوره جهل و نسیان و سهو که قصد قربة از او محقق است و بلا شبهه در
جمیع حالات صحیح است قوله ثم انه ربّما تمسّك لصحّة ما اتى به مع الزيادة باستصحاب
الصحّة وهو لا يخلو من كلام ونقض وابرام الخ حاصل کلام اینکه از برای صحة ایتان
مرکبی که مکلف ایجاد نموده با زیاده مثل صلوة با دو سوره تمسک نموده اند باستصحاب
صحة که قبل از ایجاد این زیاده صحیح بود و بعد از او شک داریم در صحة استصحاب صحة
می نمائیم و لکن این استصحاب در صورتی جاری است که از اول احتمال بطلان نباشد
یعنی از اول قاصد زیاده نباشد و تشریعا ایجاد ننموده باشد و الّا از اول
اگر قصد زیاده داشته باشد مأتی به موافق امر نیست و صحة حالتی سابقه
ندارد بلی اگر از اول صلوة قصد زیاد کردن سوره نداشت و در اثنا قصد
کرد و زیاد کرد یا سهوا زیاد کرد جای تمسک باستصحاب صحة هست و لکن
مصنف اشاره فرموده که این استصحاب خالی از نقض و ابرام

نیست واشاره است بانچه در کلام شیخ هست که استصحاب صحة اجزاء سابقه فایده
ندارد و برای اجزاء لاحقه زیراکه یقین داریم که اجزاء سابقه صحة تأهلی را
دارند و قابلیّة دارند برای اینکه اگر اجزاء لاحقه بدون تخلّل مانع باینها
منضم بشوند صلوة صحیح محقق خواهد شد ولکن شک داریم که این سوره زایده
مانع است یا نه و یقین بصحة ان اجزاء در رفع این شک فایده ندارد فضلا
از استصحاب صحة اینها و صحة مجموع اجزاء سابقه و لاحقه حاله سابقه ندارد
ولکن ممکن است که قابلیّة فعلیّة ان اجزاء سابقه استصحاب بشود یعنی اینکه ان
اجزاء زیاده بر صحة تأهلی یک قابلیة فعلی هم داشتند که اگر این زیاده نبود
یقینا صلوة صحیح حاصل میشد ولکن بواسطه وجود این زیاده شک داریم در
ارتفاع ان صلاحیة و قابلیة فعلیّة پس استصحاب ان قابلیّة فعلیّه میکنیم
و گاهی تعبیر بهیئة هم مینمایند یعنی قبل از وجود این زیاده هیئة خاصه برای
این اجزاء بود که بواسطه بعض موانع ان هیئة قطع میشود مثل حدث که قاطع
ان هیئة صلوة است لهذا استصحاب لبقاء ان هیئة مینمائیم ولکن لا یخفی که
در استصحاب باین تقریب و تقریب سابق هم خالی از اشکال نیست زیراکه
صحّة حکم شرعی نیست و اثر شرعی ندارد الا علی القول بالاصل المثبت فاحفظ قوله

الرابع انه لو علم بجزئیة شیء او شرطیّته فی الجملة و دار الامر بین ان یکون
حاصل کلام اینکه اگر جزئیة و شرطیة چیزی مثل ستر و قرائة مثلا برای
مرکّبی مثل صلوة مثلا فی الجملة معلوم باشد یعنی اجمالا یا از اجماع یا از
باقی ادلّه معلوم باشد که در صلوة اینها معتبر اند ولکن شک داشته
باشیم که جزئیّة و شرطیّة اینها برای صلوة در جمیع حالات است

تصحیح شد

دو عجز داشته

دو عجز داشته باشیم از قرائة و ستر که لازمه و اثر این شرطیه و جزئیه مطلقه این است
که در این حال عجز از جزء و شرط امر بمرکب بالمرّه ساقط میشود زیراکه
عجز دارد مکلّف از ایجاد مأمور به بتمامه و قدرت از شرائط تکلیف است
یا اینکه قرائة و ستر شرط و جزء میباشند در حال تمکّن از انها و در حال عجز
جزء و شرط نمیباشند و لازمه این نحو از جزئیة و شرطیه که مخصوص بحال تمکّن
است این است که در حال عجز از قرائة و ستر امر بمرکب یعنی صلوة بدون ستر
و قرائة باقی باشد و تکلیف صلوتی ساقط نشده باشد زیراکه اگرچه مکلف
از او عجز دارد در این حال شرط و جزء مأمور به نیست و از مأمور به در حال
عجز که صلوة بی قرائة و ستر است تمکن دارد و قدرت دارد پس باید ایجاد
نماید پس اگر در جزئیة و شرطیة چیزی در مرکّبی باین نحو شک شد و بنا شد
از ادلّه واطلاقات چیزی که متعیّن نماید احد طرفی احتمال را مثل اینکه اگر
دلیل جزئیة و شرطیة اطلاق داشته باشد که شامل حال عجز و اختیار هر دو
بشود متعیّن مینماید جزئیة مطلقه را پس در حال عجز ساقط است تکلیف بمرکب
یا اینکه دلیل جزئیّة و شرطیّة اجماع باشد یا مهمله باشد و دلیل و
جوب مرکّب مطلق باشد پس بمقتضای اطلاق او جزئیة و شرطیة فی حال
التمکن والاختیار ثابت میشود و در حال اضطرار و عجز بمقتضای اطلاق
امر بمرکّب تکلیف بباقی ثابت است ولکن اگر اطلاقی نباشد و متعیّنی
از هیچ طرف نباشد مقتضای حکم عقل برائة است و

عدم وجوب باقی است زیرا که اگر چه معلوم بود تکلیف با صلوة مع السوره و مع الستر بود
ولیکن تکلیف بود مقید و چون مکلف قدرت ندارد بر این مقید تکلیف باو ساقط
است و تکلیف بصلوة خالی از سوره و ستر هم که فرض این است ثابت نشده و مشکوک
است پس تا مادامیکه از مولی وجوب باقی معلوم نشد عقل حکم مینماید بعدم وجوب
و عقاب بر ترک او را عقاب بلا بیان میداند مثل همه موارد شک در تکالیف
بدویه قوله لا یقال نعم و لکن قضیته مثل حدیث الرفع و امثالها عدم الجزئیة الخ حاصل
اشکال آنکه در سابق ذکر شد که اگر شک شود در شرطیه و جزئیة چیزی برای مرکبی در حالی
از حالات مثل حال جهل و نسیان مقتضای حدیث رفع و حجب عدم شرطیة و عدم جزئیة است
و اینجا هم در جزئیة و شرطیة این سوره و ستر در حال اضطرار و عجز شک داریم پس بمقتضای
حدیث رفع حکم میکنیم بعدم جزئیة و عدم شرطیة در این حال عجز و چون جزئیة
و شرطیة اینها مخصوص بحال اختیار و تمکن شد لازمه دارد وجوب صلوة بی سوره و بی
ستر را در این حال عجز زیرا که مأمور به در حال عجز مشروط نیست و مرکب نیست از شرط
و جزئی که عبد قدرت بر آنها ندارد بلکه مأمور به صلوة بلا سوره و بلا ستر است
و عبد قدرت بر ایجاد او دارد پس تکلیف باقی است و ساقط نشده است قوله
فانه یقال انه لا مجال ههنا لمثله بداهة انه ورد فی مقام الامتنان الخ حاصل جواب
آنکه مجالی نیست برای این توهم زیرا که حدیث رفع و امثال آن در مقام امتنان وارد
شده اند و باید حکم و شرطی که با او مرتفع میشود موافق منت بر عباد باشد و موجب
وسعت و آسوده گی آنها باشد نه اینکه حدیث رفع و حجب و الناس فی سعة الخ
موجب اثبات تکلیف و مشقت بر عباد بشود و در اینجا اگر جزئیة و شرطیة
را بحدیث رفع در حال عجز برداریم موجب ثبوت تکلیف است نسبة

۱۰/۱۲/۹

بباقی اجزاء و ثبوت تکلیف بر مکلفین مناسب مقام امتنان نیست پس حدیث رفع
و امثال او در مقام جاری نمیباشند و مقتضای حکم عقل برائة است از وجوب باقی
قوله نعم ربما یقال بان قضیته الاستصحاب فی بعض الصور وجوب الباقی فی حال التعذر ایضا الخ
بلی گاهی گفته میشود که باستصحاب وجوب ممکن است اثبات وجوب باقی اجزاء صلوة
را در حال تعذر سوره و ستر مثلا اثبات بنمائیم باین نحو که بعض اجزاء قبل از تعذر آن
جزء و شرط واجب بوده اند فعلا هم واجب میباشند و مقید ببعض صور نموده زیرا که
اگر معظم اجزاء و شرائط متعذر شوند جای استصحاب نیست و کذلک اگر عجز طاری نباشد
و از اول تکلیف این شخص قادر بر بعض اجزاء و بعض شرائط نباشد انجام این استصحاب
جاری نیست و لکن چون در این استصحاب اشکال شده است که آن وجوبی که در
سابق این اجزاء داشتند در حال تمکن آن وجوب غیری بود و وجوبی که فعلا برای
اینها ثابت میشود وجوب نفسی است و وجوب غیری اینها بجهة عجز از آن مرکب یقینا مرتفع
شده است و وجوب نفسی که سابقا برای اینها ثابت نبود پس استصحاب وحدت ندارد
و لهذا مصنف رحمه الله اشاره فرموده که این استصحاب صحیح نیست مگر بنا بر صحة قسم
ثالث از اقسام استصحاب کلی و آن قسم ثالث این است که کلی مثل حیوان در ضمن
فرد معینی مثل حمار مثلا موجود باشد و یقین دارم که حمار فوت شد و لکن احتمال میدهم که مقارن
فوت حمار فرس موجود شده باشد و حیوان در ضمن فرس باقی باشد و در
ما نحن فیه مثلا گفته بشود که صلوة واجب بود و در ضمن فرد خاصی بود که مع
السوره و مع الستر باشد و آن فرد خاص وجوب او مرتفع شد و لکن احتمال
میدهیم که صلوة در ضمن فرد دیگری که بی سوره و بی ستر است مقارن ارتفاع

زیرا که اگر چه [illegible] سابقا بود معلوم العدم السابق [illegible] و اگر چه فعلا [illegible] کالته [illegible]

ان فرد خاص واجب شده باشد و در جای خود محقق شده که این نحو از استصحاب بکلی حجت
نیست پس استصحاب بقاء وجوب باین تقریب فایده ندارد و وجه دیگر برای
صحت این استصحاب مسامحه در موضوع است باین بیان که این اجزاء باقیه را از آن
صلوة مرکب که بعض اجزاء او متعذر شده شیء واحد عرفاً بدانیم و همان وجوب نفسی
سابق که بر مرکب متعلق شده بود همان وجوب نفسی را الآن استصحاب نمائیم مثل آب
کر که یک مقداری از اجزاء آن تلف شده باشد گفته می‌شود که هذا الماء کان کراً
و استصحاب کریت او مینمائیم و حال آنکه بدقت عقلیه این آب همان آب نیست و
بعض اجزاء او رفته است در ما نحن فیه کذلک این اجزاء باقیه همان
صلوة واجب سابق میباشند و این استصحاب مشروط است براینکه آن جزء و شرط
متعذر در نظر عرف موجب مباینة باین حالة سابقة و لاحقة نشود و این باقی را
همان صلوة بدانند و مسامحه بکنند و لکن اگر رکوع و قیام متعذر شود هم نیست
که عرفاً صدق بقاء و ارتفاع نماید و این باقی غیر آن موجود سابق است و بالجمله
جریان استصحاب دائر مدار صدق بقاء موضوع و مسامحه عرفیه است و در استصحاب
انشاء الله تحقیق این مطلب خواهد آمد قوله اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و
قوله المیسور لا یسقط بالمعسور و قوله ما لا یدرک کله لا یترک کله الخ
استدلال شده است برای وجوب باقی اجزاء بعد از حصول عجز از مرکب
بتمامه باین روایات و تقریب استدلال روایة اول این است که
دلالة دارد براینکه در زمانیکه امر نمودم شما را بچیزی پس بیاورید از آن چیز بمقداری
که استطاعة و قدرت دارید یعنی اگر بر تمام آن شیء قدرت ندارید
بقدر قدرت خود از او بیاورید ولو بعض او را و اما در باشیه که لفظ

من را ابرار

من را برای تبعیض بدانیم نه اینکه بیانیه باشد برای شیء یا اینکه برای تعدیه
باشد و بمعنی با باشد که در این دو صورت دلالت بر مدعای ما که وجوب اتیان
ببعض مرکب بعد از تعذر جمیع است ندارد زیرا که ظاهر معنی او چنان می‌شود
در این دو صورت که در وقتیکه امر نمودم شما را بچیزی پس بیاورید او را
مادامیکه قدرت دارید یعنی بعد از حصول عجز ساقط می‌شود و بنا بر این
دو احتمال که من بیانیه یا بمعنی با باشد دلالت ندارد اصلا بر ما نحن فیه
و استدلال موقوف است براینکه من برای تبعیض باشد و لفظ من خصوصا
در این مقام ظهور در تبعیض دارد لکن محتمل است که تبعیض بملاحظه
افراد مأمور به باشد نه بملاحظه اجزاء مأمور به یعنی در وقتیکه واجب
شد بر شما چیزی پس بیاورید از آن چیز مادامیکه قدرت دارید یعنی هر
فرد از افراد او که مقدور شما است ایجاد نمائید و آنچه از افراد
او که قدرت ندارید ساقط است و این روایة بملاحظه سؤال در
او که شده است در خصوص حج است و لابد باید در مورد سؤال تبعیض
بحسب افراد باشد نه بحسب اجزاء زیرا که این روایة جواب است از
سؤال وجوب تکرار حج در هر سال و بجهة مطابق بودن جواب با سؤال
لابد باید تبعیض بحسب افراد مراد باشد نه بحسب اجزاء و تفصیل سؤال
و جواب روایة در متن مذکور است و محتاج بذکر نیست و تقریب
استدلال بروایة ثانیه واضح است که میسور از واجب ساقط نمی‌شود
در زمانیکه معسور از آن واجب ساقط شد یعنی بسبب متعذر شدن و متعسر
شدن بعض واجب آن بعض دیگر او باقی است بر ذمه مکلف و

ساقط نمی شود و این کلام وقتی گفته می شود که دو واجب باهم شده ارتباط
داشته باشند مثل اینکه هر دو جزء یک واجب باشند که تعذر یک جزء
موجب ~~شود~~ سقوط جزء دیگر است عقلاً یا اینکه هر دو فرد یک واجب
باشند که توهم ارتباط و سقوط احدهما بواسطه تعذر دیگری باشد پس
دلالت دارد براینکه اگر بعض اجزاء یا بعض شرائط صلوة متعذر شد وجوب باقی
اجزاء ساقط نمی شود و مصنف رحمه الله اشکال نموده براین روایه که محتمل است در
این روایه هم مثل روایه اول مراد حکم میسور از افراد عام باشد بملاحظه
متعذر شدن بعض افراد او در صورتی که توهم سقوط باشد و ظاهر نیست
در اینکه مراد مطلق میسور است چه اجزاء و چه افراد زیاده براینکه دلالت
این روایه بر وجوب و لزوم باقی ممنوع است زیرا که مخصوص بواجبات
نیست و در مستحبات هم جاری است و لابد عدم سقوط در مستحبات بمعنی بقاء
همان استحباب است پس چون این روایه شامل واجب و مستحب هر دو
می شود و مخصوص بواجبات نیست و در مستحبات لابد مراد بقاء لزومی و وجوبی نیست
پس روایه دلالة ندارد مگر بر قدر مشترک که مطلق رجحان باشد و دلالت
بر وجوب باقی ندارد قوله الا ان یکون المراد عدم سقوطه بماله من الحکم
حاصل کلام آنکه مگر اینکه مراد از این روایه این باشد که حکم شیء میسور بواسطه معسور
ساقط نمی شود یعنی همان حکم باقی است اگر استحباب است همان استحباب باقی است و اگر
وجوب است همان وجوب باقی است نظیر حکم استصحابی که حکم به بقاء است مطلقا
چه وجوب و چه استحباب پس روایه دلالة دارد براینکه حکم میسور بجهة سقوط حکم
معسور ساقط نمی شود و باقی است مطلقا واجبا کان او مستحبا همان حکم باقی
است نظیر لاضرر و لاضرار که حکم ضرری مرفوع است یا موضوع ضرری حکم ندارد
یعنی الخ

یعنی الخ براین موضوع بود از حکم لولا الضرر در صورت ضرر آن حکم مرتفع است
چه تکلیفی و چه وضعی همان حکم در صورت ضرر مرتفع می شود و در ما نحن فیه همان حکم
در صورت تعذر بعض اجزاء یا بعض افراد باقی است و ساقط نشده چه استحبابی باشد و
چه وجوبی نه اینکه روایه حکم نموده بعدم سقوط و وجوب اتیان میسور تا لازم بیاید
اینکه شامل مستحبات نشود و حال آنکه مطلق است و یا اینکه دلالت بر وجوب
باقی ننماید اگر شامل مستحبات شد و بعبارة اخری اگر عدم سقوط میسور را در روایه را
بمعنی بقاء او ~~و عهده مکلف~~ و وجوب اتیان او گرفتیم لازم می آید یکی از دو محذور
که یا شامل مستحبات نشود و یا دلالت بر وجوب باقی در واجبات ننماید اگر شامل
مستحبات شد و لکن اگر مثل لاضرر و لا تنقض بمعنی بقاء ما کان و عدم سقوط او بما
له من الحکم ان کان واجبا فواجب و ان کان مستحبا فالاستحباب گرفتیم هیچیک از این
دو محذور لازم نمی آید و هم شامل مستحبات می شود و هم شامل واجبات و دلالت بر و
جوب باقی در واجبات هم دارد زیرا که بمعنی عدم سقوط همان وجوب سابق است ۲ و اما اشکال اول مصنف براین روایه وارد نیست صح
و اما روایه ثالثه که ما لا یدرک کله لا یترک کله تقریب استدلال باو واضح است که دلالت دارد
براینکه الخ چیزی که ادراک نمی شود همه او پس نباید ترک بشود همه او یعنی آن باقی اجزاء و افراد
او را که ممکن است درک بشود باید ایجاد نمود و نباید همه اش را ترک کرد پس دلالت
دارد براینکه صلوة جامع الشرائط که درک نمی شود پس نباید بالمره ترک بشود و باید باقی
اجزاء او را ایجاد نمود و مصنف رحمه الله فرموده که روایه ثالثه اولا ممکن
است که کل برای عموم افرادی باشد یعنی الخ چیزی که همه افراد او درک نمی شود باید
همه افراد او ترک نشود یعنی افراد ممکن او باید ایجاد بشود و بنا براین

برای این دخلی بالحن فیه ندارد و ثانیاً اگر تسلیم نماییم که کلّ برای عموم مجموعی است نه عموم
افرادی پس دلالت این روایه بر وجوب باقی و حرمت ترک ممنوع است زیرا
که مای موصوله در صدر روایه که ما لا یدرک کله الاستغراق است و شامل واجبات
و مستحبات هر دو می‌شود و چون شامل هر دو شد حرمت ترک در مستحبات معنی ندارد پس
لا بد دلالت دارد بر مطلق رجحان فعل باقی و مرجوحیت ترک و توهم نشود که لا یترک
ظهور دارد در وجوب و این قرینه می‌شود که مراد از موصول واجبات است فقط
زیرا که موصول در تعمیم اظهر است از لا یترک در وجوب پس ممکن است که این تعمیم
قرینه بشود بر اینکه مراد از لا یترک مطلق مرجوحیت ترک است و لا اقل من التساوی
پس روایه ظهوری در وجوب باقی ندارد قوله ثم انه حیث کان الملاک فی قاعدة المیسور
هو صدق المیسور علی الباقی الخ حاصل کلام آنکه قاعده میسور چون لسان او مثل استصحاب است
استصحاب حکم به بقاء میسور در آن شئ است که بعض اجزاء یا افراد او معسور شده است پس
لا بد باید باقی را میسور از آن مرکب عرفاً بدانند تا حکم او باقی باشد و ساقط نشود
و اگر باقی بنحوی باشد که مباین باشد عرفاً با آن مرکب صدق بقا و عدم سقوط نمی‌کند و
میسور از او نیست پس روایه شامل او نمی‌شود پس در شمول روایه شرط است
که این اجزاء باقیه در نظر عرف با آن مرکب شئ واحد باشند که صدق بکند حکم او ساقط
نشده و باقی است و بر این مقدمه دو مطلب مترتب می‌شود یکی اینکه قاعده میسور
همچنانکه در صورت تعذر جزء جاری است زیرا که صدق عرفی هست کذلک
در صورت تعذر شرط هم جاری است زیرا که صلوة بلا طهاره هم عرفاً میسور
صلوة مع الطهاره است و صدق بقاء و عدم سقوط حکم عرفاً هست و لو

عند العقل

عند العقل صلوة واجده شرط با صلوة فاقده شرط مباین می‌باشند و لکن مناط صدق عرفی است نه
دقت عقلی و ثانی اینکه گاهی می‌شود که مرکب بعض اجزاء مفقوده او مثل ارکان متعذر
می‌شود که عرفاً صدق بقاء و عدم سقوط حکم میسور ندارد و لو در نظر عقل فاقد جزء را
میسور از واجد جزء بدانند پس مناط صدق عرفی است نه نظر دقت عقل و هر جا که
عرفاً صدق بقاء و عدم سقوط حکم آن شئ نمود که لازمه دارد وحدت و اتحاد بین
الباقی و المرکب را آنجا قاعده جاری است و لو در نظر عقل مباین باشد و هر جا صدق
نکرد قاعده جاری نیست و لو در نظر عقل واحد باشند و مباین نباشند قوله نعم ربما یلحق
به شرعا ما لا یعد بمیسور عرفاً بتخطئته للعرف الخ حاصل کلام آنکه بلی شرعا گاهی ملحق می‌شود بآن
واجب که بعض اجزاء و شرائط او متعذر شده باقی اجزاء او و لو عرفاً میسور او نباشد
مثل اینکه در صلوة امر شده است بر اینکه لا یترک بحال یعنی در جمیع حالات باید آورد
و لو یک تکبیرة الاحرام باشد و در حال غرق شدن باشد یا در جهاد باشد در آب
باشد غرض آنکه بعض افراد صلوة عاجز عرفاً میسور صلوة فاقد نیست و لکن واجب
شده بجهة اینکه در این حال مشتمل است بر تمام مصلحة صلوتی در حق این شخص عاجز
یا بمقداری که موجب ایجاب شارع شده است که عرف چون ادراک آن مصلحة
واقعیه ننموده لهذا این افراد را میسور از آن صلوة جامع الشرائط مختار نمیداند
و لکن شارع تخطئه عرف نموده و حکم به بقاء وجوب صلوة نموده و لو یک تکبیر
الاحرام باشد و عرف هم اگر مطلع بود بر آن جهت شارع مطلع است او هم حکم به بقاء
می‌نمود و گاهی می‌شود که عکس بشود یعنی اینکه چیزی در نظر عرف میسور از مرکب باشد
و لکن در نظر شارع چون مشتمل بر مصالح او نیست حکم بعدم وجوب نماید مثل اینکه

در وضوء و غسل اگر بعض اجزاء یا شرایط آنها متعذر شد اکتفا به باقی آنها نموده و امر بتیمم نموده است پس مناط در این قاعده صدق اتحاد عرفی است بین این باقی و مرکب ولکن از برای شارع است که تخطئه عرف نماید اثباتاً و نفیاً بنحوی که اگر عرف هم مطلع بود آنها حکم می نمودند و بالجمله مادامیکه از شارع تخطئه و تصویب نیامده بعد از صدق اتحاد عرفا عمل مینمائیم باطلاق این قاعده و از اطلاق این روایه میدانیم که آنچه میسور از مرکب است عرفاً لابد مشتمل است بر مصلحه آن مرکب یا بمقداری از مصلحه او که در واجبات مقتضی وجوب و در مستحبات مقتضی استحباب است و در جمیع مرکبات در میسور از اجزاء آنها بملاحظه اطلاق این روایه المیسور حکم به بقاء وجوب یا استحباب آن مینمائیم ~~مگر اینکه از شارع~~ و در جائی که اتحاد عرفی نیست حکم به بقاء نمیکنیم مگر اینکه از شارع حکم بالحاق بعض اجزاء مرکب بیاید و لو در عرف واحد نباشد با مرکب بجهة خطاء عرف یا اینکه حکم نماید شارع بعدم الحاق و سقوط حکم در جائی که در نظر عرف وحدت باشد و خطا کرده باشد یا اینکه تخصیص باشد که المیسور دائما لا یسقط حکمه الا فی الوضوء و الغسل مثلا که حکم شارع بسقوط با اینکه عرفا میسور و معسور واحد میباشند ممکن است که تخطئه عرف باشد و تخصیص در روایه المیسور لازم نیاید و ممکن است که تخصیص باشد نه تخطئه عرف ولکن این دو احتمال در صورتی است که میسور قائم بمصلحه مأمور به باشد که همان حکم ثابت باشد یا ساقط بشود و تخصیص باشد در صورتی که عرف اتحاد بفهمند و واحد بدانند ولکن در صورتی که معسور میسور قائم به بعض مصلحه مرکب باشد در اینجا اگر شارع

در صورتی که عرف خطا کرده باشد و حکم نماید بسقوط

الحاق نماید

الحاق نماید میسور را بمعسور این تشریک در حکم است نه تخطئه و نه تخصیص زیرا که این اجزاء باقیه در نظر شارع و در واقع هم واحد نمیباشند با آن مرکب و مشتمل بر تمام مصلحه او نیستند ولکن در حکم با او شریک میباشند پس اگر میسور مشتمل بر مصلحه مأمور به و مرکب شد در واقع و عرف اتحاد ندید اگر شارع الحاق نماید تخطئه عرف نموده و مندرج در موضوع میسور نموده چیزی را که در نظر عرف میسور آن مرکب نبود و اگر در نظر عرف میسور بود و شارع حکم به سقوط و عدم وجوب نمود یا تخطئه است و یا تخصیص قاعده یعنی میسور دائما حکم او باقی است مگر در فلان موضوع مثلا ولکن اگر میسور مشتمل بر تمام مصلحه مأمور به نشد و مشتمل شد بر مقداری از مصلحه که در واجبات مقتضی وجوب و در مستحبات مقتضی استحباب باشد پس اگر شارع حکم بالحاق میسور نمود در این مورد تخطئه عرف نیست که جدا و احد ندانسته اند زیرا که در واقع واحد نمیباشند و لابد این حکم شارع تشریک در حکم است یعنی میسور و معسور هر دو واجب میباشند ولکن هر یک بجهة اشتمال آنها بر مصلحتی و اگر حکم ~~بعدم الحاق و~~ بسقوط حکم میسور نمود ایضا تخصیص نیست در قاعده زیرا که این میسور او نبوده بلی اگر عرف واحد بداند تخطئه عرف هست پس محصل این شد که مناط بعد از صدق اتحاد عرفی بین المیسور و المعسور اطلاق این قاعده است و بمقتضای این اطلاق حکم به بقاء حکم معسور مینمائیم برای میسور از اجزاء مادامیکه از شارع حکمی بر خلاف نیامده و هر جا که اتحاد عرفی نباشد قاعده جاری نیست مگر اینکه شارع تخطئه

عرف نماید قوله تذنیب لا یخفی انه اذا دار الامر بین جزئیة شیء و شرطیته و بین قاطعیته او مانعیته الخ
حاصل کلام آنکه اگر دوران امر شود در چیزی از اجزاء مأمور به که آیا جزء است برای آن
یا اینکه مانع است مثل سوره ثانیه در صلوة بنا بر اینکه قران بین السورتین مبطل صلوة باشد
واحتمال جزئیة سوره ثانیه هم بدهیم یا استعاذه در اول صلوة احتمال بدهیم جزئیة او را
ومانعیة او را وکذلک در شرط که مردد باشد بین اینکه شرط باشد یا مانع باشد پس
در هر حال اگر دوران امر شد بین شرطیة و مانعیة یا جزئیة و مانعیة پس بملاحظه علم مکلف
صلوتی باید صلوة را مکرراً ایجاد نماید تارة با این مشکوک واخری بدون این مشکوک تا علم
بحصول مکلف به وفراغ ذمه حاصل نماید وتوهم نشود که این مورد از قبیل دوران امر بین
المحذورین است وممکن نیست مراد احتیاط زیرا که این جزء را اگر ایجاد نماید احتمال مانعیة
دارد واگر ترک نماید احتمال جزئیة دارد پس باید مخیر باشد بحکم عقل بین الفعل والترک
کما اینکه در همه دوران امر بین المحذورین عقل حکم بتخییر مینماید ووجه بطلان توهم آنکه
حکم عقل بتخییر در دوران بین المحذورین بجهة عدم تمکن از احتیاط وامتثال است
والا اگر تمکن داشته باشد از امتثال تفصیلی یا اجمالی خطاب مولی مثل ما نحن فیه که
بتکرار عمل امتثال اجمالی حاصل میشود هرگز عقل حکم بتخییر نمینماید وچاره بغیر احتیاط
نیست وچون در ما نحن فیه احتیاط ممکن است پس عقل حاکم است بوجوب احتیاط بتکرار عمل
قوله خاتمة فی شرائط الاصول اما الاحتیاط فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا الخ حاصل کلام آنکه
اما احتیاط که از جمله اصول است پس در حسن او عقلا شرطی معتبر نیست از آن شرائط
که در برائة واستصحاب معتبر است زیرا که احتیاط در جمیع حالات چه قبل الفحص
وچه بعد الفحص چه دلیل شرعا بر عدم تکلیف قائم شده باشد چه نشده باشد در

در جمیع ابواب

۲ در همه جا حسن است عقلا ونقلا صحیح

در جمیع ابواب چه عبادات وچه معاملات ۲ بلی اگر احتیاط موجب اختلال نظام باشد حسن
ندارد در اینکه بجهة مزاحمة عقل حکم بقبح او مینماید در این حال ودر جائی که موجب ضرر
وحرج واختلال نظام نباشد حسن است عقلاً ولو مستلزم تکرار باشد در عبادات وتوهم
اینکه تکرار در عبادات لعب وعبث است در مقام امتثال ومنافات دارد با قصد
امتثال اینکه باید داعی عبد در مقام امتثال امر مولی باشد در نهایت خضوع وخشوع ۲ زیرا
که تکرار عرفاً لعب وعبث نیست وبلکه از طرق امتثال است در عرف بلکه گاهی میشود
که تکرار زیاد باشد بنحوی که عرفاً لعب وعبث باشد مثل اینکه صد نماز بجا بیاورد با
جامه های متعدد وباطراف اربعه بجهة مراعات قبله وستر و باقی شرائط صلوة در مصنف
فرموده که ممکن است که تکرار او بجهة غرض عقلائی باشد مثل اینکه نفس خود را
عادت بدهد بصلوة یا بملاحظه تقیه وخوف ولکن داعی او در اتیان مأمور به امر
مولی باشد وتکرار باین کیفیة در طریق امتثال او باشد وکیفیة امتثال او
باشد یعنی اتیان مأمور به لله است ولکن کیفیة اتیان وطرق ایجاد چند
طریق است وعقلاً مخیر است بهر نحو ایجاد نماید مثل اینکه مخیر است در هر مکان
که بخواهد ایجاد نماید وداعی عقلائی دارد که باین نحو مکرراً ایجاد نماید وباین
کیفیة ایجاد نماید مثل اینکه اگر داعی نفعی دارد که در مسجد یا در خانه یا
در اول وقت ایجاد نماید که همه اینها اقسام وطرق وکیفیات امتثال
مأمور به میباشند ومنافاة ندارند با اینکه داعی بر ایجاد اصل مأمور به
امر مولی باشد وقصد قربة داشته باشد ولا یخفی اینکه ایجاد مأمور

باطل است

مکرّراً امتثال زمان و مکان و یا فی کیفیات امتثال نیست و با خود مأموربه وجودا
متحد است و لعب و عبث در ایجاد واقع م ان اگر تسلیم شد که تکرار لعب است
تفکیک او از مأموربه مشکل است و ممکن نیست که امتثال نباشد در نظر عرف
و قوله فافهم ممکن نیست که اشاره به همین مطلب باشد و در سابق در علم اجمالی در مبحث
قطع هم ذکر شد این مطلب فتأمل قوله و اما البرائة العقلية فلا يجوز اجراؤها الا
بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة الخ حاصل کلام آنکه اما برائة عقلیّه پس شرطی ندارد
مگر فحص و بحث از ادلّه شرعیه و بعد از یأس از دلیل شرعی بر حکم عقل مستقل میشود به برائة
و عدم عقاب و دلیل اشتراط فحص همان است که بدون فحص عقل مستقل نیست بعدم عقاب
پس بجهة اینکه عقل حکم نماید بعدم عقاب لابدّیم در اجراء برائة عقلی از فحص و بحث قوله
و اما البرائة النقليّة فقضية اطلاق ادلّتها و ان كان هو عدم اعتبار الفحص الخ حاصل آنکه
اما برائة نقلی پس مقتضای اطلاق ادلّه او مثل کلّ شیء لک حلال و حدیث رفع و حجب و سعة
عدم تکلیف است ولو بدون فحص از ادلّه شرعیّه لکن استدلال نموده اند برای وجوب
فحص در شبهات حکمیّه باجماع و عقل یعنی اجماع قائم شده است بر اینکه فحص واجب است
و جواب داده است مصنف رحمه الله از اجماع بر اینکه مسئله عقلی است و اگر اتفاق
علما را فرضاً تحصیل هم نمائیم کشف از حکم تعبّدی شرع نمینماید بملاحظه احتمال اعتماد
این علما بر حکم عقل پس الحجة دلیل است بر وجوب فحص همان حکم عقل است
و از اجماع زیاده بر او چیزی ثابت نمیشود و اما حکم عقل بوجوب فحص پس
بملاحظه علم اجمالی است که هر مکلّف علم اجمالی دارد در موارد برائة بتکالیف

واقعیه که

واقعیه که اگر فحص و بحث نماید هر اینه ظفر میباید یا بنهاد بهمین ملاحظه برائة عقلی بی فحص جاری نبود
و اگر بدون فحص از ادلّه رجوع به برائة نماید در مخالفت واقع میافتد کثیراً پس لابد
باید فحص نماید و بعد از عجز و حصول یأس رجوع نماید بادلّه اصل برائة نقلی و جواب
داده است مصنف که کلام ما در اصل برائة در موردی است که علم اجمالی منجّز
نباشد یعنی این علم اجمالی میشود ادّعا نمود که بعد از قیام ادلّه علمیّه و امارات
بر تکالیف واقعیه منحلّ شده است بعلم تفصیلی و شک بدوی با اینکه در هر موردی
از شبهات حکمیّه تکلیفیّه که اجراء برائة مینمائیم همه اطراف و همه موارد فعلا محلّ ابتلای
مکلّف نیست مثل اینکه در شرب تتن میخواهد اجراء برائة نماید فعلاً از تکالیف
کلیّه اینقدر محلّ ابتلای این مجتهد باشد که در اجرای برائة در آنها علم بمخالفه
واقع داشته باشد ممنوع است زیرا که در این حال غالب شبهات حکمیه مغفول
عنه است و مجتهد علم باحکام واقعیه در این موارد مشکوکه فعلیه که محلّ ابتلای
او است ندارد بلی اگر علم اجمالی باشد و منحل نشود و همه اطراف او هم فعلا محلّ ابتلای
مجتهد باشد فحص واجب است ولکن این شبهه بدوی نیست بلکه مقرون به علم اجمالی
است و کلام ما در شبهات بدوی است پس در شبهه بدوی دلیلی بر وجوب فحص قائم
نشده است قوله فالاولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات و الاخبار
على وجوب التفقّه و التعلّم و المؤاخذه على ترك التعلم الخ حاصل کلام آنکه اولی این است
که برای وجوب فحص استدلال نمائیم بآیات و روایاتی که دلالت بر وجوب
تحصیل علم و تفقّه و فحص مینماید مثل آیه نفر فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في

الذین الخ آیه و نبوی طلب العلم فریضة علی کل مسلم در روایات کثیره و روایاتی که دلالت
نموده اند بر اینکه مؤاخذه می شود عبد در روز قیامت بر اینکه چرا عمل نکردی معتذر می شود که ندانستم
پس مؤاخذه می شود بر اینکه چرا تحصیل علم ننمودی پس از اینجا معلوم می شود که تحصیل علم
و تفحص واجب است و عقاب منحصر بر ترک واجبات و محرمات معلومه نیست بلکه
اگر نتواند تحصیل علم بواجب یا حرامی هم نماید و ترک تحصیل علم نموده برائة جاری
نماید مؤاخذ است و معاقب است و این اخبار مطلق است هم شامل
آن مواردی میشود که احکام در آنها بواسطه علم اجمالی منجز شده باشد و هم شامل
شبهات بدوی می شود و اطلاق اخبار برائة بواسطه اینها تقیید می شود به بعد
الفحص زیرا که اینها اظهر میباشند و اقوی دلالة میباشند از اخبار برائة مؤیداً
بالاجماع و العقل فافهم قوله و لا یخفی اعتبار الفحص فی التخییر العقلی ایضا الخ حاصل کلام آنکه
در تخییر عقلی هم فحص از ادله لازم است زیرا که مقدمات موجبه حکم عقل که دوران
امر باشد بین المحذورین باحد امر دیگر که لابد باشد از فعل آنها و قادر بر فعل هر دو نباشد
و ترجیحی بین آن دو هم نباشد این مقدمات بدون فحص از ادله شرعیه محقق
نمیشوند زیرا که شاید دلیلی باشد بر ترجیح احدهما پس استقلال عقل بحکم تخییر بدون
فحص نمی شود و بدون او حاکم نیست بر تخییر پس در تخییر هم مثل برائة عقلی فحص
از ادله شرعیه شرط است قوله و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل
بالبرائة قبل الفحص من التبعة و الاحکام حاصل کلام آنکه ضرری ندارد در اینکه
بیان شود که اگر کسی بدون فحص عمل به برائة نمود آیا عقاب واقع بر او مترتب

الرابع

تصحیح شد

است بانه و حاصل کلام آنکه بشبهه ثابت در اینکه اگر فحص نکرد در شبهه حکمیه مثل شرب
تتن مثلا و رجوع به برائة نمود و در واقع شرب تتن حرام بود لابد مستحق عقاب
است زیرا که ارتکاب حرام واقعی نموده بدون عذر و مؤمن شرعی و عقلی
نداشته اگرچه حین ارتکاب ملتفت نبوده که این حرام است و شرب او
مخالفة نهی الهی است لکن چون ترک تفحص عن اختیار نموده و این ارتکاب
حرام لا عن اختیار بالاخره منتهی است بسوء اختیار او در ترک تحصیل علم پس
چون اختیاراً ترک تحصیل علم نموده و جهلی موجب شده که حرام واقعی را عن
غفلة مرتکب شود لهذا عند العقل عقاب او صحیح است مثل باقی عمدهائی که با
اختیار خود بعض مقدمات واجبات را ترک نمایند که موجب شود ترک واجب
را و لو لا عن اختیار پس چون بالاخره منتهی است باختیار عبد عقاب صحیح است
بلکه مصنف رحمه الله فرموده که اگر بالاخره منتهی باختیار هم نشود یا این نحو از انتهاء
الی الاختیار را موجب صحة عقوبة هم ندانیم این شخص عاصی است و مستحق عقوبة
است بجهة بی مبالاتی و تجرّی که با اوامر و نواهی مولا نموده زیرا که احتمال
میداده که حکمی از شارع در شرب تتن باشد و تجری نموده و اعتنائی بمولی نکرده
و فحص ننموده و برائة جاری نموده است و همین نفس تجرّی بر مولی موجب استحقاق
عقوبة است و لکن لا یخفی اینکه سابقا در مبحث تجری معلوم شد که استحقاق
عقوبة در متجرّی اگر قائل شویم بجهة نیة معصیة است و قصد معصیة است
که در متجرّی بوده و الا فعل متجری به که حرام نبوده و در ما نحن فیه اگر این شخص
که ترک فحص نموده و رجوع به برائة نموده بقصد معصیة شرب تتن

نموده بلی بنا بر استحقاق عقوبة در تجری انجام عقاب هست و اما اگر شرب تتن نموده نه بقصد معصیة بلکه اگر میدانست که معصیة است ترک میکرد کما هو الفرض زیرا که ترک تفحص و جهل موجب شرب شده پس این شخص قصد معصیة مولی ننموده و از باب تجری نمیتوان قائل شد بعقاب او بلی چون فعل او بالاخره راجع است بسوء اختیار او که ترک تفحص عن عمد نموده و او باعث شده فعل حرام و ترک واجب را لهذا عقاب صحیح است قوله نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت حاصل کلام اینکه در واجبات مطلقه چون ترک تعلم و تفحص موجب ترک واجب مطلق شده بود لهذا عقاب صحیح بود و لکن در واجبات مشروطه و موقتة مثل حج و صلوة جمعه مثلا اگر تفحص از وجوب اینها ننمود قبل الاستطاعة و قبل یوم الجمعة و بعد حصول الشرط و الوقت بجهة غفلة و جهالت یا بجهة عدم تمکن واجب ترک شد پس معلوم است که اشکال خواهد شد که وجوب تحصیل علم من باب المقدمه است و قبل ایجاب ذی المقدمه وجهی برای وجوب مقدمه نیست و بعد الوجوب هم که تمکن ندارد از تحصیل علم بواجب زیرا که غفلة دارد از وجوب ذی المقدمه و بعبارة اخری اگر واجب مطلق بود تحصیل علم و تفحص از مقدمات واجب مطلق بود و بواسطه ترک او واجب ترک میشد و عقاب صحیح بود و لکن چون واجب مشروط قبل حصول الشرط مقدمات او واجب نیست و بعد حصول الشرط چون غفلة دارد از وجوب ذی المقدمه متمکن نیست از اتیان بواجب پس نه قبل الشرط خطاب صحیح است و کذلک عقاب و نه بعد حصول الشرط زیرا که خطاب نه قبل الشرط منجز است و نه بعد الشرط و تفاوتی ندارد چه ترک تفحص و ترک تعلم باعث بشود ترک واجب را و چه باعث نشود یعنی جهة عدم صحة عقاب لاجل مشروط بودن خطاب است نه از جهة مکلف پس ترک تعلم باعث بشود ترک را

یا باعث

یا باعث ترک چیز دیگر باشد تفاوتی ندارد بلی در واجب مطلق موجب صحة عقاب همین بود که ترک تعلم باعث شده بود که واجب ترک شده بود و او موجب صحة عقاب بود و لکن در واجب مشروطه فرقی نیست چه ترک تعلم موجب ترک شده باشد چه موجب ترک غفلة و چیزهای دیگر باشد علی ای حال عقاب صحیح نیست زیرا که خطاب مشروط قبل حصول الشرط منجز نیست و مقدمات او واجب نیست و بعد حصول الشرط عبد تمکن ندارد و غفلة دارد پس عقاب در واجبات مشروطه و موقتة برکسی که ترک تعلم نموده باشد و بدون فحص برائة جاری نموده باشد صحیح نیست بخلاف واجبات مطلقه قوله و لذا التجأ المحقق الاردبیلی و صاحب المدارک قدس سرهما الی الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسیا الخ حاصل کلام اینکه بجهة همین اشکال است که صاحب مدارک و محقق اردبیلی قائل شده اند که علم واجب نفسی است نه واجب مقدمی غیری و مسلم است که اگر واجب نفسی باشد رفع اشکال میشود زیرا که در این موارد مثل صلوة جمعه و حج که واجب مشروط میباشند اگر کسی فحص و تحصیل علم ننموده رجوع به برائة نماید و در واقع وجوب ثابت باشد عقاب بر این شخص صحیح است از جهة ترک تحصیل علم نه از جهة این واجبات و لذلک در واجبات مطلقه که ترک فحص باعث شده بود ترک واجب را اگر کسی الوجه که مصنف در صحة عقاب ذکر نموده که چون ترک واجب بالاخره منتهی شده است بترک فحص که اختیاری است و این مقدار از انتهاء الی الاختیار در صحة عقاب کافی است تصدیق ننماید و کافی ندانند پس این وجه که صاحب مدارک و محقق ملتزم شده اند که وجوب تحصیل علم واجب نفسی تهیئی است نه واجب غیری لابد رفع اشکال

او هینا یه قوله ولا یخفی انه لا ینحل به الاشکال الا بذلک او الالتزام بکون المشروط
او الموقت مطلق معلقاً لکنه قد اعتبر علی نحو الخ حاصل کلام اینکه این اشکال اعنی عدم
صحة عقاب بر جاهل جهلیکه عامل به برائة بدون فحص در واجبات مشروطه وموقته
منحل نمی شود مگر با این وجه که صاحب مدارک ملتزم شده که علم واجب نفسی تهیئی است
که فایده آن مهیا شدن است برای واجبات مشروطه وموقته بعد از حصول وقت
وشرط آنها ویا اینکه ملتزم شویم که این واجبات موقت ومشروطه همه تعلیقی
میباشند که ایجاب در آنها فعلی وحالی است که مولی الآن ایجاب وطلب
مینماید چیز استقبالی مثل صلوة یوم الجمعه را الی اینکه در تصویر واجب مشروط
ومعلق ذکر شده است که ممکن است طلب وایجاب در استقبال باشد
وایجاب یوم الجمعه بساعة الت بشود وممکن است که ایجاب وطلب
الآن باشد وواجب در یوم جمعه باشد وهر دو قسم در نظر عقل متصور ومعقول
وممکن است ودر این واجبات مشروطه وموقته اگر قائل بشویم که ایجاب
وطلب قبل الشرط حاصل است رفع اشکال می شود زیرا که چون ایجاب فعلی
وقبل الشرط هست پس لابد تحصیل علم که از مقدمات وجودیه او است
هم واجب است وچون مقدمه واجبه واجب فعلی را ترک نموده وترک
او باعث شده ترک ذی المقدمه را لهذا عقاب بر این جاهل عامل
به برائة قبل الفحص صحیح است بخلاف اینکه ایجاب حالی وفعلی نباشد
بلکه استقبالی باشد والا حالی باشد زیرا که قبل الشرط ایجابی
نیست که مقدمه او واجب باشد وبعد الشرط هم که بالفرض غفلة دارد

وتمکن از

وتمکن از اتیان واجب ندارد پس اگر ملتزم بشویم که این واجبات مشروطه
وموقته معلق میباشند یعنی ایجاب در آنها حالی است ولو واجب استقبالی
است دفع اشکال شده است ولکن این واجب معلق باید بنحوی باشد در
نظر مولی که باقی مقدمات وجودیه او قبل الوقت والشرط تحصیل او لازم
نباشد بغیر علم والا لازم میاید که همه مقدمات وجودیه آنها قبل حصول
الشرط بر مکلف لازم باشد واین خلاف ما علیه الاصحاب است زیرا که
مقدمات واجب مشروط وموقت قبل حصول الشرط بالاتفاق واجب
نیست ولکن معلوم شد در سابق که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است
واطلاق در اشتراط او را اضافی است پس ممکن است که وجوب ذی المقدمه
بالنسبه بیک مقدمه مطلق باشد وبالنسبه بمقدمه دیگر مشروط باشد ولازم
نیست که اگر ایجاب فعلی شد همه مقدمات واجب التحصیل باشد بلکه ممکن است
که وجود اتفاقی مقدمه مدخلیه داشته باشد در مصلحة همچنانکه در استطاعه
بالنسبه بحج هم چنان است که تحصیل او واجب نیست ووجود اتفاقی او
مقدمه وشرط است ولو وجوب حج واجب معلق است زیرا که مقدمات
وجودیه او از تحصیل زاد وراحله قبل الوقت والموسم واجب است
واگر مشروط باشد یعنی قبل الموسم ایجاب نباشد وجهی برای وجوب
این مقدمات نیست پس اگر وجوب مطلق واجبات مشروطه وموقته
را فعلی وتعلیقی قرار دادیم تا تحصیل علم واجب بشود وعقاب بر

عامل به برائة قبل الفحص صحیح باشد پس باید بنا بگذاریم براینکه این واجبات
مشروطه و موقته در نظر مولی بنحوی اعتبار و ملاحظه شده اند که باقی مقدمات
انها غیر از تحصیل علم قبل حصول الشرط والوقت مطلوب نمیباشند و طلب
نسبت بانها فعلی و مطلق نیست و بعد حصول الشرط تحصیل انها لازم است
و این مطلب اگرچه فی الجمله بعید است ولکن نظایر دارد پس باید بگوییم که
صلوة جمعه یا حج مثلا که واجب موقت و مشروط میباشند وجوب انها تعلیقی
است یعنی قبل یوم الجمعه و قبل الاستطاعه بلکه در اول التکلیف مکلف
ایجاب فعلی حالی بان مکلف هست پس تحصیل علم و فحص براو واجب است
من باب المقدمه الواجب المطلق که اگر ترک نماید فحص و تحصیل علم را و ترک
بشود واجب در وقت خودش بجهة این ترک فحص معاقب است ولکن تهیا نشده
تحصیل استطاعه واجب نیست و حال انکه مقدمه وجودیه واجب فعلی است که لکن
باقی مقدمات وجودیه این واجبات مشروطه و موقته هم قبل حصول الشرط
والوقت واجب نمیباشند غیر علم و فحص که انها واجبند فقط و وجه تفرقه
نظر و ملاحظه مولی است که مقدمه خاصه را واجب نموده دون الاخری
و ضرری ندارد پس باین نحو هم جواب از این اشکال داده میشود و
لازم نیست که علم را واجب نفسی بدانیم بلکه واجبات مشروطه را مطلق واجب
معلق قرار میدهیم که وجوب در انها قبل حصول الشرط فعلی باشد
و غیر از تحصیل علم از مقدمات او هیچ مقدمه واجب نباشند
و بعد از حصول شرط واجب میشوند و اما اگر واجبات مشروطه

را ابا این نحو

را باین نحو از وجوب تعلیقی که ایجاب فعلی حالی باشد قائل نشدیم بلکه بهمان نحو
که ظاهر مشهور و ظاهر ادله است قائل شدیم که اصل ایجاب مشروط باشد
و وجوب هم بعد از حصول شرط فعلی بشود پس چاره نیست در صحة عقاب
بر جاهل عامل به برائة قبل الفحص الا اینکه ملتزم بشویم که تحصیل علم وجوب نفسی
دارد و عقاب بر ترک او است همچنانکه سابقا از اخبار هم استدلال
شد بر وجوب او و منافاة ندارد این وجوب نفسی تهیئی علم را انچه از اخبار
ظاهر میشود که ایجاب علم بجهة عمل است باحکام و ایجاب او لغیره است
زیرا که ایجاب لغیره ملازمه ندارد با وجوب غیری که من باب المقدمه باشد
بلی واجب است لغیره یعنی فایده او مهیا شدن برای ایجاب احکام است
و بعبارة اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسیا و فایده او حصول
چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیه مثل صلوة که واجب نفسی است و
فایده او نهی از فحشاء و منکر است ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و علم هم
واجب نفسی باشد و فایده او مهیا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیه و
مجرد اینکه غایة و فایده او چیز دیگر باشد مستلزم نیست که واجب نفسی نباشد
و واجب غیری باشد بلکه ممکن است که واجب للغیر خودش بگوییم
از واجبات نفسیه است که فایده اش در غیر است و در بیان فرق
بین واجبات نفسیه و غیریه اجمالی در جلد اول بیان شده است فراجع
و اگر تحصیل علم باحکام را واجب نفسی دانستیم در جمیع مقامات مطلقا
از اشکال آسوده شدیم و در همه جا عقاب بر جاهل قبل الفحص صحیح است

قوله واما الاحكام فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة التي لغفه بل في الخ

حاصل كلام آنكه صحت عقاب بر جاهل عامل به برائت قبل الفحص معلوم شد واما احكام ديگر غير عقاب پس اشكالي نيست در وجوب اعاده وقضا در صورتي كه مخالفت واقع شده باشد مثل اينكه در جزئيت سوره براي صلوة شك نموده وبدون فحص برائت جاري نموده وصلوة بي سوره خوانده ودر واقع سوره جزء بوده وكذلك اگر عمل موافق واقع بوده باشد ولكن بواسطه جهل بجزئيت سوره قصد قربت ننموده باشد يعني چون تردد دارد نتواند قصد قربت نمايد ووجه بطلان اما در صورت ثاني كه عمل موافق واقع بوده فقدان قصد قربت است كه شرط صلوة است ولكن اگر از جهت قصد قربت آلوده باشد يعني بنحوي قصد قربت نموده باشد يا برجاء واقع آورده باشد عملش صحيح است وقضا واعاده ندارد واما در صورت اول كه عمل مخالف واقع بوده كه نماز بي سوره خوانده ودر واقع سوره جزء بوده پس وجه بطلان آنكه مأمور به را نياورده ودليلي دلالت بر صحت صلوة ندارد ومقتضاي قاعده اتيان بمأمور به واقع است اگر در وقت ملتفت شود ووجوب قضا است اگر در خارج وقت ملتفت شود بلي در دو موضع در احكام شرعيه دليل رسيده كه اين عمل ناقص كه در واقع غير مأمور به است صحيح است ومسقط قضا واعاده است يكي صلوة اتمام در موضع قصر وديگر صلوة جهر در موضع اخفات يا اخفات در موضع جهر كه در روايات وارد شده تمت صلاته ومشهور هم فتوي

بر طبق آن

مسقط

بر طبق آن داده اند كه در اين دو مورد عمل جاهل ولو عن تقصير باشد صحيح ومسقط قضا واعاده است كه اگر در وقت هم ملتفت شود اعاده لازم نيست ولكن عقاب بر جاهل مقصر ثابت است يعني اگر اين مكلف كه صلوة تمام در موضع قصر خوانده يا جهر در موضع اخفات خوانده بجهت جهل عن تقصير بوده نه اينكه جاهل قاصر بوده صلوة اين مكلف صحيح است ومسقط قضا واعاده هست ولكن مستحق عقاب است بر ترك آن صلوة مأمور به خودش كه اگر تقصير نمي نمود وفحص مي نمود او را بجا مي آورد پس چون آن صلوة واقع فوت شده بواسطه تقصير اين مكلف لهذا معاقب است بر ترك او وصحت اين صلوة كه اخبار دلالت نموده وعلماء فتوي داده اند منافات ندارد با عقاب بر ترك آن مأمور به واقع زيرا كه اين عمل ناقص كه مسقط قضا واعاده شده است مأمور به نيست پس آن امر واقع عصيان شده است قوله ان قلت كيف يحكم بصحتها

مع عدم الامر بها وكيف ~~يحكم بصحته~~ يصح الحكم بالصحة بعد باستحقاق العقوبة الخ

حاصل اشكال آنكه چگونه است كه اين صلوة تمام در موضع قصر صحيح است وحال آنكه امر ندارد وبالفرض وعبادة بي امر صحيح نخواهد شد وچگونه مي شود حكم باستحقاق عقاب نمود كه اين مكلف امر بترك صلوة قصر در اين فرض وحال آنكه اين عبد مادامي كه جاهل بود وغافل بود از وجوب قصر امر داشت وهمينكه صلوة تمام را بجا آورد ملتفت شد كه تكليف او قصر بوده ومتمكن شد از آن صلوة قصر امر شرعي ساقط شد بواسطه آن صلوتي كه در حال جهل خوانده بود پس در واقع در مثل اين فرض عبد تقصير ننموده زيرا كه اگر شارع حكم بصحت صلوة جهر

در موضع اخفات و صلوة تمام در موضع قصر ننموده بود هر آینه عبد اتیان بمأمور
به واقعی خود می‌نمود در بعض فروض که در وقت ملتفت شود و هیچ مصلحه از
عبد فوت نمی‌شد پس ترک مأمور به کانّه بواسطه حکم شارع بصحّه و عدم اعاده
شده است و بعبارة اخری اگر مکلّف در وقت ملتفت گردد که صلوة تمام بجای
قصر یا جهر بجای اخفات ادا نموده پس اگر ملاحظه حکم شارع بصحه بنا شد
عبد می‌تواند که فوراً اعاده نماید صلوة خود را و اتیان بمأمور به واقعی خود
نماید پس حکم شارع بصحه موجب فوت واقع است در این موارد نه تقصیر
عبد پس حکم بعقاب بر این عبد معنا ندارد بلی اگر ملتفت نشود تا بعد الوقت
یا اینکه اگر شارع هم حکم به بطلان می‌نمود عبد اعاده نمی‌نمود در این صورت
ترک مأمور به واقعی مستند است بمکلّف و عقاب صحیح است پس حاصل
اشکال اینکه صحه بی اثر وجه ندارد و عقاب در بعض صور بر مکلف بی وجه
است زیرا که ترک مأمور به مستند بحکم صحه است که از شارع شده نه بسوء اختیار
مکلف قوله قلت انما حکم بالصّحة لأجل اشتمالها علی مصلحة تامّة لازمة
الاستیفاء فی نفسها الخ حاصل جواب اینکه اما صحه این صلوة بملاحظه این است
که مشتمل است بر مصلحه تامّه لازمه الاستیفاء که اگر صلوة قصر مثلا تشریع نشده
بود هر آینه این صلوة تمام واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلاً امر شده است
بصلوة قصر و او دارای این مصلحه است بنحو اتمّ و اکمل و اهمّ است و ضدّ
این است و امر بدو ضد صحیح نیست لهذا این صلوة تمام امر ندارد و لازم
نیست در صحه صلوة امر بلکه اشتمال بر مصلحه کافی است در صحه چنانکه
در باب تزاحم و اجتماع امر و نهی گذشته است پس اشکالی در صحه صلوة
نیست بلی اینکه در صحه عباده لابد میدانند امر را برایشان اشکال

وارد است

وارد است و لابد بنحو ترتّب یا غیره باید امر را ابیا ورند و اما اشکال استحقاق
عقاب که چگونه صحیح است عقاب و حال آنکه در بعض مقامات حکم شارع بصحه
صلوة موجب فوت واقع شده است حاصل جواب آنکه سبب فوت واقع حکم شارع
بصحّه نیست بلکه اتیان عبد بصلوة تمام در موضع قصر باعث شده است که این
عبد متمکن نیست از تحصیل صلوة قصر و مصلحه آن یعنی واقع بنحوی است که بعد
از اتیان بتمام دیگر ادراک بمصلحه صلوة قصر نمی‌تواند نمود پس آنچه سبب فوت
واقع است همان اتیان عبد است بصلوة تمام در موضع قصر یا جهر در موضع اخفات
نه حکم شارع بصحه این صلوة بلکه اگر عبد ثانیاً بخواهد صلوة قصر را ابیا ورد
لغو است و لهذا شارع امر ننموده است بلکه حکم بصحه نموده است نظیر
اینکه مولی امر برفع عطش خود نموده بود آب شرد و عبد آب گرم بحکم مولی
را ممتثل نمود پس دیگر محلّی برای رفع عطش با آب سرد نماند ما نحن فیه هم چنین است
که بعد از اتیان بصلوة تمام در موضع قصر یا جهر در موضع اخفات دیگر
محلّی برای آوردن مأمور به واقعی نمانده و لهذا او لو در وقت هم ملتفت شود
و قادر بر اعاده باشد لازم نیست اعاده بلکه لغو است پس استحقاق
عقاب بواسطه فوت نمودن عبد است آن مأمور به اولی واقعی را که
تحصیل علم ننموده و صلوة تمام در سفر بعوض قصر خوانده پس هردو اشکال مرتفع
شد قوله ان قلت علی هذا یکون کل منهما فی موضع الآخر سبباً لتفویت
الواجب فعلاً الخ حاصل اشکال آنکه بنا بر این هذه دارات آنچه سبب و جهة
فوت مأمور به واقعی شده است همین صلوة تمام است در موضع قصر و جهر است
در موقع اخفات و آنچه سبب و مفوّت واجب باشد لابد مبغوض و حرام و منهیّ

عنه خواهد بود وحرمت ونهی در عبادات موجب بطلان است ولو ذو مصلحة باشد
پس این صلوة باطل خواهد بود پس چگونه حکم شده است بصحة آن قوله قلت
لیس سببا لذلک غایته انه یکون مرضاً الخ حاصل جواب آنکه این صلوة تمام
با صلوة قصر که مأمور به واقع است ضد هم میباشند ولهذا در یک حال امر
بهر دو جایز نیست زیرا که امر بضدین می شود ومعلوم است که احد ضدین علة
وسبب ومقدمه عدم ضد دیگر نیست زیرا که وجود احدهما با عدم دیگری در
مرتبه واحده میباشند ومعلول علة واحده هستند وتقدم ندارد وجود احد
الضدین بر عدم دیگری نه وجوداً ونه رتبةً ولازمه سببیت بودن ومقدمه بودن
وجود احد الضدین برای عدم آخر تقدم است وجوداً ورتبةً وچون تقدم
نیست پس سببیه ومقدمیه نیست ودر باب اینکه امر بشیء مقتضی نهی از ضد
است یا نه این مطلب واضح شده که وجود احد الضدین مقدمه عدم ضد آخر
نیست والا عدم او هم از مقدمات این وجود است زیرا که وجود شیء هم
توقف دارد بر عدم مانع خود آن وضد شیء مانع وجود شیء است وبالجمله
چون تقدم وجودی ورتبی بین وجود الضد وعدم ضده الآخر نیست پس لابد
وجود ضد از مقدمات واسباب عدم ضد نیست پس مفوّت واجب واقع
وجود ضد نشده است بلکه سوء اختیار عبد موجب شده است که در آن
واحد ایجاد ضد مأمور به نموده ومأمور به را ترک نموده ومواخذ است
بر آن سوء اختیار واین صلوة تمام در موضع قصر نه علة فوت واجب
است ونه سبب فوت ونه مقدمه فوت بلکه ضد واجب است مثل صلوة
در حال ایجاب انقاذ غریق غایة الامر آنکه امر ندارد نه اینکه حرام

است قوله

است قوله لا یقال علی هذا فلو صلی تماماً او صلی اخفاتاً فی موضع القصر الخ
حاصل اشکال آنکه بنا بر این که این صلوة ذو مصلحة است وحرام نیست
واز جهت ضدیت ومزاحمة امر ندارد پس اگر عبد در حالة علم هم که میداند
که در سفر صلوة قصر واجب است یا صلوة ظهر اخفاتاً واجب است اگر
صلوة تمام بجا بیاورد عوض قصر وجهر بیاورد عوض اخفات عالماً عامداً
هم باید صلوة او صحیح باشد زیرا که صلوة ذو مصلحة آورده غایة الامر آنکه
عصیان هم نموده که ترک مأمور به واقع را نموده واز آن جهت معاقب باشد
زیرا که در باب تزاحم فرقی بین حال علم وجهل نیست ولهذا صلوة در حال
انقاذ غریق عالماً عامداً اگر ترک انقاذ غریق نموده وصلوة بجا بیاورد
صحیح است ولو بجهة ترک اهم که انقاذ غریق ننموده مواخذ ومعاقب است
ودر ما نحن فیه کسی از علما قائل بصحة صلوة جهر در موضع اخفات یا عکس آن
یا تمام در موضع قصر عالماً عامداً نشده است واین کشف می نماید که اینها
نه باب تضاد وتزاحم نمی باشند قوله فانه یقال لا بأس بالقول بان دلالة
دلیل علی انها تکون مشتملة علی المصلحة ولو مع العلم الخ حاصل جواب آنکه
در حال جهل از روایات دالّه بر صحة وتمامیة این صلوة کشف نمودیم که
این صلوة تمام در موضع قصر یا جهر در موضع اخفات مشتمل بر مصلحة است
پس اگر در حال علم هم دلیل باشد که دلالت نماید بر مصلحة این صلوة
مانعی ندارد از اینکه قائل بصحة بشویم مثل باقی موارد تزاحم مثل صلوة
در حال انقاذ غریق که اطلاق ادلّه صلوة دلالة بر وجود مصلحه صلوة
دارد حتی در مورد تزاحم ولکن چون در ما نحن فیه همچه دلیل در حال علم

نیست زیرا که اطلاق دلیل وجوب صلوة تمامی مقیّد شده است بادلّه دالّه
بر ایجاب صلوة قصر در سفر بلکه تارکش را عاصی خطاب نموده اند در اخبار
و کذلک ادلّه جهر مقیّده اطلاق فائت صلوة میباشند پس دلیلی نداریم
در حال علم که دلالت نماید ولو بالاطلاق بر مطلوبیّه و بر مصلحة صلوة
در جهر در موضع اخفات یا بالعکس یا در صلوة تمام در موضع قصر و چون
دلیلی نیست بر وجود مصلحة و فرض این است که مأمور به واقعی را هم
عمدا ترک نموده و احتمال هست که وجود مصلحة مخصوص باشد بحال الجهل
و در حال علم نباشد لا اقلّ من الشکّ لهذا حکم می نمائیم به بطلان اتیان
صلوة تمام در موضع قصر و کذلک جهر در موضع اخفات یا بالعکس زیرا که دلیلی
بر وجود مصلحة که موجب حکم بصحة است نداریم و با شک در صحة لابد
عقل حکم می نماید بوجوب اعاده و قضا قوله و قد صار بعض الفحول بصدد
بیان امکان کون المأتی به فی غیر موضعه مأمورا به بنحو الترتب و قد الخ
حاصل کلام آنکه بعض اعلام خواسته اند که این صلوة تمام در موضع قصر یا جهر در
موضع اخفات را متعلق امر نمایند و قائل شده اند براینکه هم صلوة واقعی امر دارد
و هم این صلوة که ضد اوست و صحة او بواسطه امر است و معقول است که
بضدّین امر شود ولکن بنحو ترتّب که امر بصلوة واقعی مطلق باشد بدون
شرط ولکن امر باین صلوة مقیّد باشد بعصیان آن امر بصلوة واقعی و بواسطه
عصیان چون امر اولی ساقط میشود لهذا امر بضدّین در آن واحد
جمع نمیشود و مکلف اگر صلوة واقعی را بیاورد اصلا خطاب باین صلوة
باو متوجه نمیشود زیرا که شرط این خطاب عصیان امر بصلوة واقعی است

و اگر لسوء

و اگر بسوء اختیار خود امر اولی را عصیان نمود شرط وجوب امر ثانی محقق
میشود و چون بسوء اختیار خود این امر را بخود متوجه نموده عقاب بر مخالفه
هر دو امر میشود اگر این را هم ترک نماید پس امر بضدّین باین نحو که یکی مطلق
و یکی مشروط باشد بعصیان دیگری ممکن است این حاصل تصویر ترتّب است
و بنحو شرط متأخر هم عصیان امر اول را شرط امر ثانی قرار داده اند وجوابش
آنکه این ترتّب اصلا فایده ندارد زیرا که این ضد را در حال عصیان و در حال
ترک آن صلوة واقعی مکلف بجا میآورد و در این حال هنوز امر بصلوة
واقعی عصیان نشده و بعد الفعل عصیان میشود و در این حال که آن امر
بصلوة واقعی موجود است اگر این امر ثانی که مشروط بود بعصیان او اگر فعلی
شده که لازم میآید فعلا هم امر فعلی بود و ضد که طلب ضدّین در آن واحد از
مولی محال است زیرا که مستلزم اراده ضدّین است و اگر امر ثانی هنوز در
زمان فعل صلوة تمام در موضع قصر که عصیان امر قصر هنوز نشده امر ثانی فعلیت
و فعلی نشده زیرا که شرطش که عصیان است حاصل نشده پس این صلوة فی
امر نشد و ترتّب فایده نکرد و بالجمله آنچه محذور وجود امر است لزوم طلب ضدّین
است در آن واحد از شخص و این محذور باقی است ولو بملاحظه ترتّب
و مسئله سوء اختیار این محال را ممکن نمیکند و الّا باید صحیح باشد که ابتداءً
مولی امر بضدّین نماید مشروط باینکه فعل اختیاری مثل اینکه بگوید ان
شربت الماء [illegible] علیک القیام والقعود فی آن واحد یعنی اگر آب خوردی بر تو
واجب است بر تو هم قیام و هم قعود در آن واحد و معلوم است که این
ایجاب از مولی قبیح و محال است و مجرد تعلیق بر عصیان امر اول

این قبیح را بر نمی دارد و در مسئله اقتضاء امر بشیء نهی از ضد را مفصلاً این
مطلب نوشته شده قوله احدهما ان لا یکون موجباً لثبوت حکم شرعی الخ
حاصل کلام انکه شیخ اعلی الله مقامه نقل نموده از فاضل تونی دو شرط دیگر برای
اصل برائة یکی انکه اجراء اصل برائة موجب اثبات حکم نشود از جهة دیگر
و مثال زده است باینکه مثل انیکه گفته شود در احد انائین که علم اجمالی داریم
بوقوع نجاسة در احدهما اصل عدم وجوب اجتناب است از احدهما که این اصل
موجب ثبوت نجاسة است و وجوب اجتناب است در اناء دیگر یا انکه ماء
مشکوک الکریة ملاقات با نجاسة نماید و بگوییم اصل عدم کریة این ماء است
که این اصل موجب اثبات قلة و وجوب اجتناب است از این ماء و شیخ فرموده
که انچه مانع جریان است در مثال اول معارضه است یعنی اصل عدم وجوب
اجتناب از احد انائین معارض است با اصل عدم وجوب اجتناب در اناء
آخر و الا مانع نیست یعنی اگر قطع نظر از معارضه نماییم اصل جاری و مقتضای
علم اجمالی ثبوت نجاسة باشد در اناء آخر دخلی باصل ندارد و مانع از
اصل نیست و کذلک اصل عدم کریة که موجب قلة این ماء و نجاسة او است
دیگر از جهات دیگر مانع نداشته باشد مجرد اثبات قلة و نجاسة ضرری ندارد
و مصنف فرموده که در شبهات بدویه بعد الفحص لابد اصل برائة عقلی و
نقلی جاری است و مفاد ان که عدم استحقاق العقاب است در برائة عقلی
و حکم باباحه است و حکم برفع تکلیف است در برائة نقلی لابد این
مفاد ثابت می شود و اگر این عدم استحقاق عقوبة یا حکم باباحه موضوع
یک حکم شرعی یا عقلی باشند لابد ان حکم هم ثابت خواهد شد مثل انیکه

تصحیح شده است

باصل برائة

باصل برائة شرعی اثبات حلیة شرب تتن نماییم و دلیل شرعی دلالت نموده بر جواز بیع کل
ما کان حلالاً پس لابد موضوع حکم جواز بیع ثابت می شود و کذلک عدم العقاب
و عدم التکلیف که اگر موضوع یا ملازم باشند با یک حکمی لابد ان حکم ثابت می شود
و اما اگر حکم شرعی مترتب باشد بر عدم حکم یا بر حلیة واقعیه که بر حلیة و عدم
تکلیف در ظاهر مترتب نشود پس اجراء اصل برائة مانعی ندارد و لکن این
حکم که فرض شده است که موضوع او عدم حکم یا حلیة واقعیه است لابد مترتب
نخواهد شد زیرا که موضوع او محقق نیست پس در هر حال این شرط برای برائة
معنای محققی ندارد الخ که ان شرائط سابقه از شک در تکلیف بودن
و بعد الفحص بودن اینها محقق باشد اصل برائة جاری است چه موجب اثبات حکم شرعی
بشود چه نشود و هر جایی که یکی از ان شرائط مفقود باشد اصل برائة جاری نیست

قوله و اما اعتبار ان لا یکون موجباً للضرر فکل مقام تعمه قاعدة نفی الضرر الخ
شرط ثانی که شیخ اعلی الله مقامه از فاضل تونی نقل نموده انیکه شرط است در اجراء
اصل انیکه اعمال او موجب ضرر بر غیر نباشد مثل انیکه کسی قفس طایر کسی را باز نماید
که طایر او بپرد یا گوسفند کسی را حبس نماید تا بچه او بمیرد یا کسی را نگهدارد و حبس
نماید تا دابه او فرار نماید و گم بشود پس در این امثله اصل برائة از ضمان
و عوض برای این شخص موجب ضرر است بر صاحب طیر و گوسفند و دابه
پس اصل برائة چون موجب ضرر است جاری نیست و لابد باید این
شخص با صاحب دابه و طیر مصالحه نماید زیرا که میدانیم چیزی بعهده او امده ثابت
شرعاً اثم است تنها یا مع الضمان و شیخ مرحوم جواب داده با انچه با جواب

مصنف قریب المخرج است وحاصل جواب انکه اگر ادله ضرر شامل این موارد
شد و توانستیم تمسک بقاعده لاضرر نمائیم وازجهة وهن در سند و دلالة او
منعی نشد پس حال لاضرر مثل باقی ادله اجتهادیه است که موضوع اصل
برائة و مورد او را می برد زیرا که معلوم شده است که اصل برائة بعد از
یأس از دلیل شرعی جاری است واین اختصاص بلاضرر ندارد بلکه همه ادله
اجتهادی رافع موضوع اصل می باشند وبالجمله اگر ادله ضرر جاری است
در این مورد این شرط علیحده نیست برای برائة بلکه همان یک شرطی است
که همه گفته اند که اصل در موردی جاری است که دلیل نباشد و اختصاص
به اصل برائة ندارد بلکه همه اصول چنین میباشند و اختصاص بدلیل ضرر
ندارد بلکه همه ادله اجتهادیه چنین میباشند و اگر ادله ضرر شامل این
موارد نشد یا تمسک بعموم واطلاق او نتوانستیم بنمود پس احتمال شمول ادله
ضرر مانع نیست چرا که در این امثله یقینی است که بعهده عبد آمده همان
معصیة است و از ضمان و عوض اصل برائة ذمه است و مجرد احتمال مانع
نیست پس این شرط ثانی هم محصل صحیح برای او نشد قوله ثم انه لا
بأس بصرف الکلام الی بیان قاعدة الضرر و الضرار علی نحو الاقتصار الخ
حاصل انکه چون کلام منتهی شد بذکر ضرر ضرری ندارد که تبعاً للشیخ رحمه الله ذکر شود
حدیث لاضرر وقاعدة ضرر و بیان مدرک این قاعده بشود و بیان معنای
این روایة بشود وکیفیة نسبة و معارضه این روایات با باقی ادله
شرعیه که دلالت دارند بر احکام اولیه مثل الصلوة واجبة و الغنم حلال وا

احکام ثانویه

مراد نفی ضرر غیر متدارک است یعنی شارع در شرع ضرر غیر متدارک قرار نداده
واین معانی که نفی حکم یا ضرر غیر متدارک بجهة این است که معنی حقیقی که نفی ضرر
باشد حقیقة که در شریعه کذب است وخلاف واقع است لهذا الابد ثم که یکی
از این معانی را اراده بدهیم یا اینکه نفی را بمعنی نهی قرار بدهیم یعنی حرام است ضرر زدن
بر نفس و بر مسلمین و مصنف فرموده که ظاهر این که لاضرر بمعنی نفی ضرر است در
اسلام ادعاءً که کنایه است از نفی جمیع اثار ضرر یعنی افعال ضرری آثار
واحکامی که لولا الضرر داشتند بملاحظه ضرر آن آثار را ندارند واین معنی
اشبه است بمعنی حقیقی که نفی حقیقة است حقیقةً و ابلغ است در مقام بلاغة
ونظایر این ترکیب مثل لاصلوة لجار المسجد الا فی المسجد یا اشباه الرجال ولا رجال
همه بهای طریق میباشند که نفی طبیعة در انها شده است ادعاءً و بهذا دلالة
بر مبالغه دارند نه اینکه مضاف محذوف است که لاحکم ضرری فی الاسلام
یا صفة مقدر است که لاضرر غیر متدارک فی الاسلام اما اولی که حذف مضاف
باشد بعید است زیرا که نفی ضرر نمایند و در حقیقة مراد نفی یک سبب از
اسباب ضرر که حکم شارع است باشد در نهایت بعد است واما حذف صفة
هم قرینه ندارد و بی قرینه دلالت بر او نیست و مجرد اینکه معنای حقیقی
متعذر است معین این معانی نمیشود پس ظاهر همان است که ذکر شد که لا نفی
حقیقة ضرر نموده باشد ادعاءً و مبالغةً و غرض نفی آثار شرعی ضرر است
واراده کردن نهی و تحریم از نفی اگرچه ممکن است ولکن بدون قرینه
در مثل این ترکیب که لا نفی جنس است معهود نیست و قلیل الاستعمال
است پس همان معنای مذکور و شایع فی الاستعمال مراد است.

للافعال بعنا وينها

قوله ثم الحکم الذی ارید نفیه بنفی الضرر هو الحکم الثابت له بعنوانه الخ
حاصل کلام آنکه بعض احکام ثابت اند برای افعال بعنوان خود آن فعل بما هو
مثل البیع لازم السفر مباح الخمر حرام که آنها را حکم اولی هم میگویند و بعض
احکام ثابت اند برای افعال بعنوان وصفی یا حالی یا قیدی و لو نفس ضرر باشد
مثل الغنم الموطوئة حرام السفر فی البرد حرام یا شرب ماء المضر حرام الی غیر
ذلک که حکم ثانوی و حکم بعنوان طاری است نه بما هو یعنی بملاحظه این وصف
طاری حکم شده و حاصل مراد مصنف آنکه آن حکمی که بواسطه لا ضرر شارع
رفع نموده عبارت است از آن احکام که بعنوان نفس آن فعل ثابت
شده باشد یا بعنوان طاری دیگری غیر ضرر و اما اگر حکمی بعنوان نفس ضرر
بر فعلی مترتب شده باشد مثل اینکه شارع سفر مضر را حرام نموده باشد
بواسطه این قاعده لا ضرر نمی شود کشف که این سفر مضر هم حکم ندارد و حرام
نیست زیرا که از حکم حرمت شارع معلوم میشود که ضرر که موضوع این حکم است
لا بد مقتضی ثبوت او است زیرا که هر موضوعی مقتضی ثبوت حکم خود میباشد
و ممکن نیست که ضرر هم مقتضی ثبوت حرمة باشد و هم مقتضی رفع حرمة باشد
همچنینکه مفاد لا ضرر این است پس قاعده لا ضرر این نحو از احکام
را که ثابت شده اند برای افعال بعنوان ضرر بر نمی دارد و لا یخفی که این
وجه از مصنف برای جاری نشدن قاعده ضرر در این موارد کافی نیست
زیرا که ضرر مقتضی اثبات حرمة و نفی حرمة هر دو نمیشود و لکن این دلالة
نمی نماید بر اینکه پس فعلا مقتضی حرمة است زیرا که ممکن است عکس که مقتضی
رفع باشد و دلیل حرمة رفع ید بشود از او و لکن سر مطلب این است
که این دلیل که سفر مضر را حرام نموده اخص و اظهر است از لا ضرر

واکر لا ضرر

احکام ثانویة مثل الصلوة فی حالة المرض او الخوف واجبة و الغنم الموطوئة
حرام و کیفیة تقدم او را بر آن ادله و اگر چه این مطالب خارج از مقاصد
این رساله است و حاصل کلام آنکه استدلال شده است بر این قاعده ضرر
باخبار کثیره یکی از آنها موثقه زراره است عن ابی جعفر علیه السلام ان سمرة ابن
جندب کان له عذق فی حایط الخ روایة و همین قضیة سمرة ابن جندب در چند
روایة وارد شده بغیر این سند مع اختلاف فی الجمله و فخر الدین در ایضاح ادعای
تواتر نموده و مصنف فرموده که مراد از تواتر تواتر اصطلاحی نیست بلکه مراد
تواتر اجمالی است یعنی از مجموع این روایات وارده در قصه سمرة و غیره اجمالا
قطع حاصل میشود برای انسان که بعض این روایات از ائمه و معصوم صادر شده
زیرا که جعل و کذب در همه اینها بعید است غایة البعد و با اینکه این اخبار کثیره
دارند و اصحاب هم در موارد عدیده باین قاعده در فقه عمل نموده اند پس لابد
وثوق و اطمینان حاصل میشود اگر قطع اجمالا حاصل نشود پس سند و مدرک
این قاعده صحیح و معتمد است و محل وثوق است و از جهة سند مانعی ندارد
و اما از جهة دلالة این اخبار پس شیخ از صحاح اللغة نقل نموده که ضرر ضد نفع
است و ضرار را هم بمعنی ضرر دانسته و هم از باب مفاعله بمعنی ضرر از هر دو طرف
نقل نموده و از نهایة ابن اثیر نقل نموده که ضرر ضد نفع است و ضرار جزاء بر
ضرر است و روایة را چنین معنی نموده که نباید ضرر بزند بر مسلم و نباید جزاء
بر ضرر و مکافات ضرر نماید بضرر و گفته است که ضرار فعل اثنین است یعنی
ضرر از هر دو طرف را گویند و گفته است که ضرر فعل ابتدائی است و